

## LA DEMOCRACIA Y LOS CIUDADANOS



# La democracia y los ciudadanos

Roberto García Jurado  
Joel Flores Rentería  
(coordinadores)



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**Rector general**, doctor Luis Mier y Terán Casanueva

**Secretario general**, doctor Ricardo Solís Rosales

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO**

**Rector**, M. en C. Norberto Manjarrez Álvarez

**Secretario**, doctor Cuauhtémoc V. Pérez Llanas

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**Director**, doctor Arturo Anguiano Orozco

**Secretario académico**, maestro Roberto M. Constantino Toto

**Jefe de la Sección de Publicaciones**, licenciado Miguel Ángel Hinojosa Carranza

**Jefe del Departamento de Política y Cultura**, maestro Andrés Morales Alquicira

**Portada**

Virginia Flores

**Fotografía de la portada**

Jesús Sánchez Uribe

**Composición tipográfica, diseño, producción y cuidado editorial**

Sans Serif Editores, tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37

correo electrónico: [serifed@prodigy.net.mx](mailto:serifed@prodigy.net.mx)

Primera edición 2003

D.R. © 2003 Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100

Col. Villa Quietud, Coyoacán

04960 México, D.F.

ISBN: 970-31-0202-6

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

# CONTENIDO

<i>Introducción</i> .....	9
<i>La democracia de los tenderos o la onagrocracia</i> Javier Meza González .....	21
<i>Las dimensiones políticas del capital y las transformaciones del Estado</i> Gerardo Ávalos Tenorio .....	43
<i>Ciudadanía, derechos sociales y multiculturalismo</i> José Luis Tejeda .....	69
<i>La democracia y el pluralismo</i> Roberto García Jurado .....	99
<i>Totalitarismo: entre el despotismo y la democracia</i> Joel Flores Rentería .....	137
<i>Poder, memoria y utopía: materiales para el estudio del tiempo y la política</i> Luis Ignacio Sáinz y Gilberto Alvide .....	165
<i>¿Democracia sin partidos?</i> Julio Bracho .....	197
<i>Colaboradores</i> .....	247

## INTRODUCCIÓN

Cayo Marcio, *Coriolano*, el legendario general romano que venció a los volscos y ayudó a expulsar al último de los tarquinos, fue condenado por el pueblo al destierro perpetuo, con todo y los servicios que había prestado a la república. Se hizo acreedor a esta condena, en especial, por ser partidario de los patricios y no mostrarse condescendiente con la plebe. Coriolano, nieto del también épico Numa Pompilio, segundo rey de Roma, consideraba humillante, para un patricio como él, la naciente institución romana que obligaba a los patricios a obtener los sufragios de la plebe para ser nombrados cónsules; por esa razón, y a pesar de que aspiraba a dicho cargo, prefirió renunciar a sus pretensiones antes que inclinarse frente a la multitud, lo cual no sólo le cerró el camino a la magistratura sino que lo condujo al destierro. Plutarco y Shakespeare lo describen: tenía un carácter soberbio, iracundo y temerario, lo que provocó finalmente su perdición y su posterior muerte a manos de sus antiguas víctimas, los volscos.

Sin embargo, a pesar de su animadversión hacia la plebe, tal vez no deba considerársele un enemigo de la república; más aún, podría ser tomado como defensor de ésta, pues lo que más despreciaba de la plebe era a aquellos que se distinguían por su cobardía y su codicia. Para Coriolano, la armonía de la república dependía en buena medida de que cada una de sus partes, sobre todo los patricios y los plebeyos, tuvieran lo que equitativamente les correspondía; lo que su valor, esfuerzo

y trabajo les hiciera merecer. Shakespeare, ante la acusación del tribuno Bruto de no amar al pueblo, le hace decir: “En cuanto a vuestro pueblo, le amo según sus méritos”.

Pero eso no era lo que querían oír ni los tribunos ni la plebe. Deseaban una rendición total, anhelaban ver, así fuera por unos momentos, a un patricio postrado ante la multitud, que la adulara y se declarase servidor de ella. Coriolano no lo hizo y fue desterrado.

Ésos eran los tiempos de la república romana, sus instituciones políticas se formaron a partir de la desunión y el desacuerdo entre los patricios y la plebe. Y, como señala Maquiavelo, “quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo condenan lo que fue la primera causa de la libertad en Roma... Todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos”.<sup>1</sup> De esta manera, el pueblo, ignorado primero por los reyes y después por el Senado consiguió participar en el gobierno de Roma, creando así la república. Más tarde vendría la decadencia: insurrecciones, revueltas y guerras civiles que terminarían con la libertad ciudadana y el gobierno republicano para dar paso al Imperio.

La Grecia antigua también tuvo gobiernos populares. Los estados modernos están en deuda con ella. Fueron los griegos quienes inventaron el término *politikos*: político, que como adjetivo denota todo lo concerniente a la *polis* y como sustantivo, *politike*, absorbe el significado de *episteme*: ciencia y *tekne*: arte, para así enunciar a la ciencia o al arte de la política.<sup>2</sup> El ciudadano, el *polites*, es aquella persona que vive en comunidad política. *Politikos*, *politike*, *polites*, todo deriva de la misma raíz, *polis*, ciudad o Estado.

Para los griegos, el Estado era una comunidad de ciudadanos; en este sentido, lo político es todo lo que concierne a la ciudadanía, a la vida política. “No hay nada que exprese más claramente esta concepción griega de la esencia del Estado como comunidad que el hecho de que en todas las épocas se mantiene como institución la asamblea originaria de los miem-

<sup>1</sup> Maquiavelo, “Discursos sobre la primera década de Tito Livio”, en *Obras políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 68.

<sup>2</sup> Cfr., Giussepe Duso, *Pensar la política*, México, UNAM, p. 138.

bros de la comunidad.”<sup>3</sup> Los ciudadanos mismos son la comunidad. “La expresión política para el Estado ateniense no es, por ejemplo, Atenas, sino la forma personal, ‘los atenienses’.”<sup>4</sup> Según los griegos, el Estado no es una construcción abstracta, no es el *Leviatán*, ese monstruo que se eleva por encima de la sociedad y ejerce control sobre ella, sino algo corpóreo, la comunidad ciudadana. No existe contradicción entre el individuo y el Estado porque éste es parte del todo. La *polis* no es concebida sin la participación ciudadana. Así, cuando Homero, Hesíodo, Herodoto, Tucídides o Jenofonte se refieren al Estado dicen: “Los atenienses hicieron; los espartanos hicieron; mas nunca Atenas o Esparta hizo tal o cual cosa”.

“El ciudadano se define no por otra cosa sino por el derecho a participar en las funciones jurídicas y en las funciones públicas en general.”<sup>5</sup> Definición que no es ajena a las atribuciones que el Estado moderno asigna al ciudadano; sin embargo, para los griegos no sólo se trataba de un derecho, era una obligación. El ciudadano se encontraba atado a un código de honor, al cual no podía renunciar sin hacerlo también a sus derechos políticos.

Todo ciudadano participaba de los asuntos públicos, mediante el ejercicio de las magistraturas, o en la guerra, o como miembro de la asamblea. El código de honor subordinaba la vida privada a la esfera de lo político. Era preferible perder la vida antes que la calidad de ciudadano. En Atenas, Solón promulgó una ley referente a la pérdida de los derechos políticos, “diciendo que el que cuando hubiere discordia en la ciudad no tomara las armas en pro de uno u otro de los bandos, quedaba condenado a la *Atimía*, y dejaba de tener parte en la ciudad”.<sup>6</sup>

Libertad y autonomía se funden en la vida ciudadana. El ciudadano es un hombre libre y autónomo. Autónomo en el sentido más propio de la palabra, es decir, que él mismo se da

<sup>3</sup> Knaus, *La polis, el individuo y el Estado en la Grecia antigua*, Madrid, Aguilar, 1979, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Política*, a1275, 32.

<sup>6</sup> Aristóteles, “Constitución de Atenas”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, p. 1017.



su propia ley. Como ciudadano, participa en la confección de las leyes que regulan a la comunidad y determinan su forma de gobierno, la cual por definición debe estar fundada en la libertad, pues el principio que genera esas leyes y esos gobiernos es la autonomía: la capacidad de autodeterminación inherente al ciudadano y la *polis*. Nada más extraño para los griegos que el derecho divino medieval o el moderno poder político visto éste como el monopolio legítimo de la violencia. Nada más extraño a los griegos que aquella fórmula medieval diseñada para mantener la sumisión del pueblo: obedeced la autoridad porque toda autoridad proviene de Dios; esa misma fórmula que Kant retoma y moderniza: “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”.<sup>7</sup> El derecho a disentir y la autodeterminación del individuo fueron lo máspreciado en la vida ciudadana. La realeza existió en los tiempos heroicos,<sup>8</sup> en la fundación de las *polis*. Después, toda monarquía representó una tiranía. Ya Hesíodo, en el siglo VII antes de nuestra era, se refiere a la monarquía con las siguientes palabras: “reyes devoradores de regalos, enderezad los veredictos y olvidad las sentencias tortuosas en su totalidad”.<sup>9</sup> Les llama devoradores de regalos porque a los tiranos les fascina recibir obsequios, ver a su pueblo sumiso y postrado a sus pies.

En las *polis* griegas el principio y el fin de la vida política es la libertad del individuo. La devoción a la libertad y a la igualdad tenían un carácter religioso. Todo lo referente a la vida ciudadana fue instituido por los dioses. De esta manera, religión y política constituían, asimismo, una unidad. En el origen de la *polis* se encuentra *Diké*, la diosa justicia venerada con el culto a la igualdad y el respeto a la ley.

Hesíodo fue el primero en apelar a la divina protección de *Diké* en su lucha contra la codicia de su hermano. También Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké*... Convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo, no se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del

<sup>7</sup> E. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México, FCE, p. 37.

<sup>8</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, Libro IV.

<sup>9</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*, Madrid, Alianza, p. 77.

derecho, porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.<sup>10</sup>

*Diké* equivale a dar a cada cual lo debido, equivale a la impartición de la justicia. Aristóteles se refiere a ella como una virtud ética; en este sentido, *Diké* se deja ver como el vínculo que une al *Kratos* con el *Ethos*, es el elemento que cohesiona a la comunidad y genera el espacio de lo político. La fortaleza de la antigua *polis* residía en ese culto religioso a la justicia, la cual se convirtió en la virtud por excelencia.

La divina *Diké* significa también derecho, ley e igualdad. En un principio la administración de la justicia había sido impartida por los nobles, sin leyes escritas, conforme a la tradición, mas cuando vino el enriquecimiento y la corrupción de éstos surgió como consecuencia el derecho escrito, un nuevo criterio de lo justo y lo injusto, donde la ciudadanía participa por igual en la distribución de los cargos públicos y se considera iguales a los nobles y al pueblo.

La ley escrita se convertiría en el alma de la *polis*. “El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas”, dice Heráclito. La diosa justicia, *Diké*, regía la vida ciudadana y articulaba las relaciones sociales y políticas de la antigua Grecia.

Salustio, refiriéndose al orden instituido por los dioses griegos, dijo: “estas cosas no ocurrieron jamás, pero son siempre”. Y justamente porque son siempre y porque no ocurrieron, sedujeron la conciencia del hombre moderno.

En Roma, como en Grecia, se ensayaron gobiernos populares: repúblicas y democracias. Pero ni una ni otra tuvo nunca un gobierno plenamente popular, democrático, al menos en el sentido contemporáneo. Ciertamente que incorporaron a la vida política a diversos sectores de la sociedad, incluida la plebe —como dirían los romanos—, que existieron cargos electivos y de representación popular, que el ejercicio de diversas magistraturas era por turnos y que existía la igualdad del ciudadano ante la ley, una especie de Estado de derecho, no obstan-

<sup>10</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1996, p. 141.

te los gobiernos de Roma y de las *polis* griegas se erigían sobre la dicotomía libertad-esclavitud. “Se calcula que la población de esclavos en la Atenas de Pericles era al menos de tres por dos ciudadanos libres.”<sup>11</sup> Es decir, 60% de la población vivía en la servidumbre. A este porcentaje hay que sumar otros grupos residentes marginados de los derechos políticos; por ejemplo, los extranjeros, los inmigrantes y las mujeres, quienes tenían ciertos derechos civiles, a diferencia de los esclavos que no participaban en absoluto de la ciudad, y se encontraban relegados al ámbito de lo doméstico y eran considerados una propiedad de su amo. La libertad, la igualdad y el ejercicio de los cargos públicos siempre estuvieron reservados a una minoría: repúblicas y democracias de minorías, oligarquías, bien podría decirse. Sin embargo, los ojos de la modernidad miran en retrospectiva, con añoranza y nostalgia a la democracia griega y la república romana y hacen de ellas una idealización casi mítica. A pesar de la enorme distancia histórica, cultural y política que separa a los estados modernos de las antiguas repúblicas y democracias, innumerables proyectos reformistas, liberales, socialistas o comunistas se han nutrido de ellas, pretendiendo establecer una sociedad de iguales.

Ahora bien, una sociedad plenamente libertaria e igualitaria pertenece más al terreno de la utopía que al de la política y la historia. Nunca ha existido y quizá jamás existirá. No existió en Roma, ni en Esparta ni en Atenas; la vida ciudadana de las antiguas repúblicas y democracias tuvo como sustento al sistema de esclavitud; paradójicamente, fueron los esclavos y la desigualdad social y política lo que hizo posible la igualdad y las libertades ciudadanas. Las ideas libertarias e igualitarias determinan desde su inicio a nuestras sociedades, aunque en ellas impera la desigualdad social, política y cultural.

Con el renacer de la vida ciudadana en la vieja Europa se fue gestado la utopía de la sociedad igualitaria. Las instituciones políticas de la antigua Grecia y Roma —la soberanía popular, el ejercicio de los cargos públicos por turno, la elección de las magistraturas por sufragio, las asambleas de ciudadanos, la

<sup>11</sup> D. Held, *Modelos de democracia*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 38.

igualdad jurídica y política de la ciudadanía, la ley escrita que introducía un nuevo concepto de la justicia, la libertad y autonomía que se traducían en los derechos de autodeterminación y de resistencia a la opresión, tanto del ciudadano como de la comunidad política— sedujeron al pensamiento de la modernidad. Primero al hombre renacentista, quien despertaba de una larga pesadilla donde el único criterio de justicia era el derecho divino de los reyes; después, al pensamiento ilustrado, que con la Revolución francesa y las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano decreta la libertad universal: “Nosotros proclamamos, de cara al universo y a las generaciones futuras que encontrarán su gloria en este decreto, la libertad universal”,<sup>12</sup> declara Dantón en 1794. Mientras que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano del 24 de junio de 1793, en su artículo tercero establecía la igualdad por naturaleza: “Todos los hombres son iguales por naturaleza y delante de la ley”.<sup>13</sup> De esta manera, se concebía la utopía de la sociedad igualitaria y se inventaba, poco a poco, un nuevo soberano: el pueblo. Una utopía en el sentido más propio de la palabra: lo que no tiene lugar, lo que no existe; mas el hecho de que no exista no significa que no pueda existir, implica simplemente que no tiene un lugar en esta realidad, pero puede tenerlo. La utopía de la sociedad igualitaria se convertiría en la principal arma utilizada contra el antiguo régimen aristocrático y en la fuente de toda crítica elaborada contra el despotismo, pues la crítica social y política se construye desde lo que es una sociedad y lo que puede ser. Una comunidad de súbditos, regida por el derecho divino de los reyes y con un gobierno vitalicio o hereditario, puede convertirse en una comunidad de ciudadanos, con igualdad de derechos y cargos de representación popular, electos mediante el sufragio. De inmediato, la utopía de la sociedad igualitaria se convirtió en el estandarte de la revolución, de toda revolución. A ella debemos la aparición de las naciones modernas y las diversas concep-

<sup>12</sup> Dantón, “Sur l’abolition de l’esclavage (février, 1794)”, en *Discours*, París, EGOLOFF, 1965, p. 229.

<sup>13</sup> Philippe Ardant, *Les textes sur les droits de l’homme*, París, Presses Universitaires de France, 1990, p. 45.

ciones contemporáneas de democracia. Todos los cambios políticos y sociales tendientes a establecer estados más justos y democráticos, más libres e igualitarios, tienen su origen allí.

El destino de la utopía es destruirse a sí misma, su enorme potencial transformador termina siempre por crear una anti-utopía: una realidad política y social, si se quiere más igual y libre, pero con relaciones de poder y nuevas formas de dominación, en este caso erigidas, todas ellas, sobre alguna forma de igualdad.

La sociedad moderna se funda en la igualdad del hombre ante la ley. Todo individuo nace libre e igual a sus semejantes. Las diferencias económicas, políticas y culturales existentes no pueden ser legitimadas pues el marco jurídico e ideológico que constituye a nuestros estados tiene por principio la igualdad. Lo anterior inaugura una nueva forma de dominación donde los individuos son puestos en pie de igualdad en cosas que son desiguales y luego tratados como si fueran iguales, nada más injusto que eso. En el Estado moderno, ricos y pobres se encuentran en pie de igualdad. Ambos tienen las mismas oportunidades para ejercer el oficio que más les convenga; ambos se encuentran en igualdad de condiciones para tener acceso a los cargos públicos, a la cultura y a la educación. Sin embargo, unos cuentan con los medios para hacerlo mientras que otros, no. De modo que la sociedad moderna concede la igualdad en los fines, mas no en los medios. ¿Cuáles son esos medios? Generalmente la propiedad en sus diversas formas, aun cuando una de ellas, el dinero, resulte ser privilegiada. De aquí deriva la dominación de los ricos sobre los pobres, una dominación que se ejerce mediante el uso de la propiedad en el libre mercado, el cual no significa lo mismo para el propietario que para el que no lo es. Para el primero representa la posibilidad de acumular grandes sumas de capital, el acceso a la cultura, a la educación, al bienestar; para el segundo, la oportunidad de vender su fuerza de trabajo y así encontrar los medios de subsistencia. Dicha posibilidad no siempre es amplia, en tiempos de crisis se reduce al mínimo —recuérdense los acontecimientos de la Revolución industrial y los sucesos ocurridos hoy día en los países llamados del Tercer Mundo, que padecen desde

hace tiempo una crisis crónica, donde multitudes enteras apenas sobreviven en la marginación política, social y cultural.

La utopía de la sociedad igualitaria dio paso a ese tipo de estados, con ellos muere y renace con nuevos argumentos: está diseñada para criticar toda forma de desigualdad. Las sociedades liberales y neoliberales, socialistas o comunistas, encuentran en ella sus fundamentos, así como también la forma más terrible de dominación que la humanidad haya conocido, el totalitarismo, que pretendió establecer la plena igualdad entre las personas, y que acertadamente se dio cuenta de que la igualdad plena, absoluta, sólo puede existir si todos piensan de igual manera, si se establece la homogeneidad de las conciencias. Pero al intentar instaurar esta forma de igualdad terminó por negar todo tipo de libertad.

En más de un sentido, los totalitarismos del siglo xx son hijos de la utopía de la sociedad igualitaria. Estos regímenes aspiraron al control absoluto de los individuos; agruparon y movilizan a multitudes enteras en torno a una utopía. El totalitarismo no puede ser considerado como una experiencia ya superada y sencillamente suscribirlo al cementerio de la historia de las formas de gobierno; de hecho, siempre está presente en cada tentativa de control integral, en los proyectos de igualdad plena y verdadera, disfrazados con la imagen de la libertad y la concordia.

Aunque las tentativas totalitarias del presente y del futuro pueden tomar muchos rostros: racismo, nacionalismo o fundamentalismo, no debe sorprender que las ideas que sustentan a estas actitudes sociales sean casi siempre preámbulos y bosquejos de pretensiones mayores.

Pese a lo anterior, los estados modernos no han renunciado a la utopía de la sociedad igualitaria, se han dado a la tarea de buscar antídotos y salvaguardas que los protejan del totalitarismo y de otras formas de gobierno autoritarias y los conduzcan a la construcción de una sociedad más igualitaria, justa y democrática. La tolerancia, los derechos diferenciados y el diálogo entre las culturas son sólo algunos de ellos. Pero quizá uno de los más importantes sea el pluralismo, que en ninguna otra época de la historia se había valorado como ahora. La plu-

alidad de ideas, grupos, partidos, lenguas, religiones, identidades, se ha convertido en un patrimonio invaluable para la humanidad. Su preeminencia obliga al replanteamiento de las entidades políticas modernas, sobre todo del Estado-nación, pues aunque durante el siglo XIX y buena parte del XX se le consideró el modelo de organización política a seguir, incluida su base fundamental: la nación homogénea, en la actualidad es claro que lo acosan cuestionamientos y desafíos desde los más diversos ámbitos internos y externos. Para tener una idea general de la situación que guarda el Estado-nación contemporáneo, basta considerar que en esta época prácticamente ninguna sociedad es nacionalmente homogénea, más aún, tal vez las pocas que existen no conserven esa condición por un periodo prolongado, ya que es muy probable que los procesos de migración y diversificación social den cuenta de ellas dentro de poco.

En este sentido, el pluralismo es una idea y una realidad que se imponen, que obligan a hacer de la necesidad virtud y convertir a la diversidad social en un valor ético y político. Pero esta aceptación no significa en manera alguna que no haya controversias al respecto. Aunque la mayor parte de las sociedades modernas tienen como base económica el sistema de producción capitalista —lo cual genera de origen un principio de desigualdad económica—, en muchas de ellas la desigualdad social se debe en gran parte a las diferencias culturales, ya sean lingüísticas, religiosas o nacionales.

El pluralismo es una realidad y un valor, pero ¿hasta qué punto? Muchas sociedades contemporáneas están dispuestas a admitir y reconocer su heterogeneidad, incluso los grupos sociales mayoritarios se muestran dispuestos a contemporizar con los minoritarios. Sin embargo, casi todas estas sociedades se niegan a aceptar que el pluralismo se profundice, se acentúe y que adquiera reconocimiento constitucional. Pese a ello, el pluralismo se afirma cada vez más como ancla de la democracia moderna, y las dimensiones sociales y culturales de éste se proyectan con más agudeza en la medida en que los procesos de migración y circulación social se acrecientan. Con frecuencia, el reclamo del reconocimiento y valoración de cada uno de

los grupos que existen toma la forma del multiculturalismo, del reconocimiento institucional y legal de la diversidad de culturas.

No obstante, cuando el multiculturalismo reclama un reconocimiento que supera la sola atención que se le presta en las políticas públicas y exige que se le reconozca a nivel constitucional, se pone en entredicho la base y el modelo de ciudadanía y Estado vigentes en las últimas décadas. Desde el siglo xix, los prototipos de organización política y social han sido, por un lado, la ciudadanía liberal y, por el otro, el Estado-nación. Así, el correlato del Estado asentado en una sociedad nacional homogénea estaba constituido en esencia por una ciudadanía liberal, que encontraba su sustento en la igualdad de derechos y de reconocimiento por parte del Estado. Pero ahora, la ciudadanía que propone el multiculturalismo no puede tener esta misma base: su sustento se halla precisamente no en la igualdad de derechos, sino en la desigualdad de éstos, en un conjunto de derechos diferenciados y la exigencia para que se brinde un tratamiento distintivo.

En este sentido, la traducción del pluralismo al multiculturalismo no parece tan automática y directa. Uno y otro persiguen modelos distintos de democracia: en tanto que el primero se apoya sobre todo en un modelo de democracia liberal, el segundo lo hace en un modelo de democracia multicultural, incluso consociativa.

Sin embargo, a pesar de la dificultad que representa idear y concretar un modelo democrático que conserve el fundamento liberal y, al mismo tiempo, reconozca y admita las diferencias sociales y culturales relevantes, es necesario que el esquema contemporáneo de justicia social acepte este reto, que dé respuesta a los problemas económicos y políticos que provocan estas diferencias y confiera a todos los individuos y a cada grupo un trato equitativo. Así, si ha de triunfar un ideal democrático, debe ser aquel que incorpore los valores de la diversidad, la tolerancia y el entendimiento; debe ser uno que recupere lo mejor de la tradición republicana, es decir, de la concepción de la sociedad como un organismo formado por diversas partes, donde cada una de ellas tenga las mismas con-



sideraciones y los mismos derechos, pero que además reciba un trato preferencial cuando los criterios de la justicia social se impongan a los de la igualdad aritmética.

La igualdad aritmética, simple, sin ponderación alguna, con dificultad puede aplicarse al terreno de la riqueza y el bienestar. La experiencia reciente del Estado moderno ha mostrado que hace falta una combinación de criterios y recursos para buscar una mínima concordia social. Pese a esto, no es menos cierto que uno de los ámbitos en los que deben aplicarse criterios estrictos de igualdad es el de la justicia. La concepción de la justicia sustentada por el liberalismo ha sido la obligatoriedad y cumplimiento de los contratos, ya sea entre meros particulares o entre éstos y el Estado. La democracia liberal ha heredado este imperativo, colocando en la base de su existencia no sólo el cumplimiento de los contratos, sino el cumplimiento de la ley, la imposición del Estado de derecho. Muchos de los problemas de las sociedades contemporáneas comienzan precisamente con esta dificultad; con hacer cumplir el Estado de derecho. Difícilmente la solución de todos los problemas puede darse con el simple cumplimiento de la ley, porque la ley, aun cuando es un criterio de justicia, no siempre es justa y, con frecuencia, permite la injusticia. No obstante, como diría Maquiavelo, no sólo hay que tener buenas leyes, sino también hacer que se cumplan.

El propio Maquiavelo consideraba que una de las enseñanzas más valiosas del proceso de Coriolano era que la república había sido capaz de hacer cumplir la ley. Gracias a ello, la multitud no atropelló y linchó a Coriolano, como parecía desearlo, sino que tuvo la oportunidad de juzgarlo y desterrarlo de la ciudad, mostrando así que la autoridad de la república daba justas y apropiadas vías de expresión a todos sus ciudadanos.

ROBERTO GARCÍA JURADO  
JOEL FLORES RENTERÍA

# LA DEMOCRACIA DE LOS TENDEROS O LA ONAGROCRACIA

JAVIER MEZA GONZÁLEZ

Me pregunto si dentro de algún tiempo será posible vivir sin ocuparse del dinero, sin ser banquero, sin vender o comprar algo. Bonita perspectiva para la humanidad: ¡Todos tenderos!

GUSTAVE FLAUBERT, 16 de enero de 1877

Los hombres se odian tanto más cuanto más creen ser libres.

BARUCH SPINOZA

Una mercancía de moda recorre el mundo más que la moneda peor desgastada: se llama democracia. La compran, la consumen, se visten y parlotean con ella los payasos de gobierno y los del circo, las conciencias compradas, los estafadores y asesinos, los neonazis, el papa y sus prosélitos, los banqueros, los comerciantes, los industriales, los gerentes, los administradores. Hoy, resulta que hasta los pepenadores y los niños de teta son demócratas. En nombre de ella se roba, se miente, se asesina, se tortura, se bombardean civiles inermes, se envenena y destruye el medio ambiente, los medios de comunicación se emplean para lobotomizar a discreción democráticamente y casi todo el mundo queda contento. Si tuviera que decir algo acerca de esto, seguro que Hobbes elegantemente diría que hoy, la democracia, “sólo son palabras que pasan, como bostezos, de boca en boca”.

Para la mayoría de los “demócratas” contemporáneos la democracia nació gracias a la Revolución industrial y se fun-

damenta en el individualismo y el interés propio y no en el bien público. Pero olvidan que la democracia y el individualismo aparecieron en Atenas unos 2 250 años antes de la Revolución industrial y que los hechos económicos de nuestro presente son producto de aquéllos y no al revés. Sin embargo, hoy, el resultado es que creemos en democracias que apuestan todo al mercado y nada a los individuos. Administradores y economistas, utilizando sobre todo la parte de su ciencia dedicada a producir estadísticas, se encargan de dirigir el rumbo del mundo basándose más en sus mediciones que en el mundo real. Ambas profesiones son las más parasitarias que existen ya que en realidad no producen ninguna riqueza. Pese a todo, para ellos “administrar” es producir riqueza. Pero eso es una mentira, ya que

La tecnocracia ha desarrollado una tesis que ahora domina nuestra sociedad, según la cual administrar equivale a hacer, en el mismo sentido en que hacer es equivalente a realizar: han basado esta argumentación en una nueva mitología económica. Que, a su vez, depende de cosas tales como la glorificación de la economía de servicios, una legitimación de la especulación financiera y la canonización de la nueva tecnología de las comunicaciones.<sup>1</sup>

Además, casi todos estos demócratas ignoran u olvidan que fue entre 1750 y 1850 cuando se construyó una imagen burguesa de la antigua Atenas adjudicándole características que no tenía como “respeto de la propiedad, respeto de la vida privada, florecimiento del comercio, del trabajo y la industria”. Idealizaciones y falsas impresiones que llevaron a la burguesía del XIX a vacilar entre elegir una república o un imperio o incluso entre un imperio liberal o autoritario, pues para la mentalidad del burgués Atenas había asumido todas esas figuras.<sup>2</sup>

En efecto, el siglo XIX representó el ascenso de la burguesía con todos sus vicios y valores y fue Francia la nación que, por

<sup>1</sup> John Ralston Saul, *La civilización inconsciente*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 17.

<sup>2</sup> Véase Jacques Le Goff, *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 29 y 30.

excelencia, tuvo mayor influencia en todas partes. La mayoría de los ojos y cabezas del mundo contemplaban a Francia y asumían o sufrían sus influencias. La Gran Revolución de 1789, las guerras y de nueva cuenta el Imperio napoleónico, la Restauración, la República y el imperio y la revolución sacudieron hasta los cimientos al pueblo francés y al mundo. Las contradictorias ideas de “libertad, igualdad y fraternidad” demolieron con la fuerza de un huracán a la vieja Francia y a casi toda Europa. Curiosamente fue en España, la sociedad más cerrada a las nuevas ideas y dominada por la escolástica, el clero y el absolutismo, en donde se acuñó el término “liberal” con su opuesto: “servil”.

Democracia y liberalismo se oponían al absolutismo y al clericalismo, y ambas coincidían en la necesidad de la libertad individual, de la igualdad civil y política y en la soberanía popular. Sin embargo, entre sus coincidencias, existían marcadas oposiciones; para los demócratas todo se reducía a una igualdad general mientras que para los liberales lo importante era el individuo con su libertad de movimiento y competencia. No obstante, era claro:

En el terreno más propiamente político, el liberalismo había cumplido su separación del democratismo que, en su forma extrema de jacobinismo, persiguiendo furiosa y ciegamente sus abstracciones, no sólo había destruido tejidos vivos y fisiológicos del cuerpo social, sino que confundiendo al pueblo con una parte y con una manifestación de él (la menos civil), con la inorgánica muchedumbre alborotadora e impulsiva, y ejerciendo la tiranía en nombre del pueblo, había pasado al término opuesto de su asunto, y en lugar de la igualdad y la libertad, había abierto el camino tanto a la servidumbre como a la dictadura.<sup>3</sup>

Sin duda, la Revolución francesa desató el terror del Terror (la “guillotinanía”) y el miedo a la revolución, lo que llevó al retorno victorioso del absolutismo y del clericalismo, pero también a la consolidación de las ideas socialistas. Las luchas

<sup>3</sup> Véase Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1950, pp. 39 y ss.

políticas siempre estallaban en nombre de la libertad del pueblo y éste intentaba llenarse de parlamentos, de tribunales, de plebiscitos o escrutinios y la multitud lo único que aprendía era a linchar o a aclamar.<sup>4</sup> Por eso, el escritor Gustave Flaubert se lamentaba de ya no encontrar a casi nadie interesado en el arte y la poesía, pues todo se reducía a que “el plebiscito, el socialismo, la Internacional y otras basuras atiborran todos los cerebros.”<sup>5</sup>

Para el pensamiento burgués decimonónico, el hombre por fin había conquistado el pleno derecho a disponer con toda libertad de su destino. En Francia, desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX, se fue construyendo una nueva sociedad basada en la industria textil, el maquinismo, el comercio, la banca y la agricultura. Pero a nivel ético, si bien era cierto que el siglo XVIII se inauguró con el amor a la humanidad, durante este periodo ocurrió todo lo contrario. Los fabricantes pensaban que a ellos no correspondía mejorar la suerte del obrero, que los raquícos salarios que pagaban eran justos y que no se debía contratar a un trabajador por más de un día. Su moral les indicaba que era bueno aumentar el número de propietarios aunque no todos debían llegar a serlo porque el desposeído era esencial para poblar ciudades, trabajar en la agricultura y servir a la marina y al ejército. El liberal Stuart Mill denunció esta sociedad como un lugar “[...] en la que todos se aplastan y se persiguen, que sólo produce cazadores de dólares, que no saben hacer otra cosa que correr detrás de los dólares”.<sup>6</sup>

El burgués, según le conviniera, era clerical, pero también demócrata, liberal, monárquico, socialista o lo que fuera. Su

<sup>4</sup> Quizá no es lo mismo *pueblo* que *plebe* o *multitud*. Supongamos que aquél conserva una capacidad de raciocinio y criterio, mientras que ésta la ha perdido totalmente. Hoy día es todavía más importante deslindar al pueblo de “esa multitud mediática que se llama opinión pública” y que no es más que ese “gran animal repatingado ante la tele, siempre dispuesto a dar la razón a los demagogos o a los populistas”. Véase André Comte-Sponville, *El amor a la soledad*, Barcelona, Paidós (Contextos), 2001, p. 38.

<sup>5</sup> Flaubert-Turguénev, *Correspondencia*, introducción de Alexandre Zviguilsky, Madrid, Mondadori, 1992, p. 92.

<sup>6</sup> Citado por Charles Morazé, *La Francia burguesa*, Barcelona, Lumen, 1967, p. 149.

despreciable pudibundez siempre ha sido ejemplar junto con su cinismo que justifica y explica todo de acuerdo con su conveniencia. De ahí que siempre haya pensado que todo lo que es bueno para el industrial, el comerciante o el banquero es bueno para todo el mundo. A su juicio, ellos no pregonan el progreso; más bien, encarnan y son la viva imagen del progreso. Así, respecto al consumo siempre han dicho:

[...] consumir mucho, aunque sólo sea por placer personal, es un bien. Aquel que vive en un apartamento amueblado con todas las novedades creadas por los más hábiles artesanos, y disfruta comiendo un cordero selecto, un pato de Rouen, un chorlito real del Delfinado, una ortega del Franco Condado, mientras bebe champaña de Reims y vino de Chambertin o de Frontignan, es un hombre útil a la sociedad.<sup>7</sup>

Asimismo, desde las filas del socialismo los valores y hábitos burgueses alcanzaron su canonización. Esto se refleja en algunas de las ideas de Henri de Saint-Simon. Su doctrina se encargó de enaltecer el término de “productores” englobando en él a financieros, industriales, ingenieros y obreros. Muy lejos de ver a la sociedad y a sus grupos enfrascados en luchas sociales, siempre planteó la necesidad de una tecnocracia, es decir:

El poder para quienes producen y contribuyen con su trabajo (aunque también con su capital y sus capacidades) al progreso social. Este principio es el de los actuales tecnócratas que ven, para el gobierno del futuro, cómo el poder de la ciencia y del conocimiento a todos los niveles se une a la autoridad del capital.<sup>8</sup>

Mediante el enaltecimiento de los productores Saint-Simon pretendía liberar a la sociedad de parásitos y ociosos, ya que consideraba que su mundo estaba puesto al revés. Los verdaderos culpables, los más grandes ladrones, eran quienes opri-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>8</sup> Dominique Desanti, *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 12.

mían a la sociedad, y en todas partes eran los hombres incapaces quienes dirigían a los más capaces.<sup>9</sup> En efecto, en su *Catecismo de los industriales* (1823) denunció que los atributos de los jefes de la sociedad siempre fueran la ignorancia, la superstición, la pereza, el gusto por los placeres y la inmoralidad. En cambio, las personas capaces sólo servían de instrumento. Por todo ello, proponía que los productores debían ser los nuevos dirigentes sociales; es decir, los industriales, a quienes definió como “un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales para satisfacer sus necesidades, o sus gustos físicos”. Para Saint-Simon, por ejemplo, el herrero o el carpintero eran equiparables al fabricante o al negociante. Pero a pesar de que reconocía la existencia de tres grandes clases: cultivadores, fabricantes y negociantes, pensaba que todo debía realizarse o hacerse a favor de la industria. Debido, según él, a que los industriales era el grupo más importante, de una u otra forma los canonizaba afirmando que sólo ellos podían estar en verdad interesados en la tranquilidad social, en los gastos de la economía pública, en limitar lo arbitrario y que, además, gracias a los éxitos obtenidos en sus empresas particulares, demostraban poseer una enorme capacidad de administración. Enumerando otras de sus múltiples virtudes, también consideraba que poseían la fuerza física (eran mayoría), el dinero o la riqueza y eran superiores en capacidad e inteligencia. Concluía:

Por último, dado que son los más capacitados para administrar bien los intereses pecuniarios de la nación, tanto la moral humana como la divina llaman a los más importantes de entre ellos a la dirección de la finanzas.<sup>10</sup>

Saint-Simon estaba convencido de que los futuros dirigentes capitalistas eran totalmente razonables, y su único objetivo sería producir cosas útiles para beneficio de la sociedades, de ahí que los gobiernos debían cuidarse de perturbarlos y

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 117.

contrariarlos, puesto que, a su juicio, la moral gana cuando la industria se perfecciona. Dando un giro a la política, Saint-Simon propuso que ella debía ser “la ciencia de la producción, es decir la ciencia que tiene por objeto el orden de las cosas más favorable a toda clase de producción”.<sup>11</sup> Sin duda, con tantos elogios, en esos momentos sólo los dueños del capital podían resultar beneficiados tal y como ahora lo está la tecnocracia que dirige el mundo.

Para el gran escritor y *enragé* Gustave Flaubert, contemporáneo del ascenso de la burguesía, la vida era como una sopa llena de pelos que había que tragarse. Pese a que sus tiempos anunciaban la democracia moderna —o quizá precisamente por eso— eran, como siempre, difíciles. No obstante, él amaba la vida y por eso despreciaba cordialmente a su mundo. Como quería a su país, no podía aceptar mansamente que éste se hundiera día con día ante la indiferencia de la estupidez pública engalanada por lo general por la carroñería y el desinterés por el arte. Decía que su mundo era un mundo dominado por la panburricie, de allí que siempre recomendaba la necesidad de protestar. Protestar contra la burguesía y la plebe, contra la política y su costumbre de encoger el cerebro. Cuando su novela *Madame Bovary* fue enjuiciada porque supuestamente era inmoral (16 de enero de 1867), pensó que era necesario arremeter contra los valores hipócritas de su sociedad promoviendo la fornicación, la masturbación, el adulterio, la lapidación de los curas y colgar de las orejas a todos los jueces corruptos. En una ocasión un periodiquillo, tal y como acostumbran, anunció que en Quimper un sujeto de Brets había violado a sus tres hijas y a su hijo de 16 años. Flaubert escribió: “¡Qué temperamento! Seguro que nosotros no seríamos capaces de esos rasgos de salud”.<sup>12</sup> Porque despreciaba al burgués y a su moral, creía que odiarlo constituía el principio de la virtud, pues ¿qué se puede pensar de una moral que todo lo hace depender del dinero y de la sexualidad? Así, al recabar información para su novela *Bouvard y Pécuchet* confesó:

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 180.



Ahora estoy perdido en los sistemas de educación —¡incluidos los medios de prevenir el onanismo! ¡Gran cuestión!— Cuanto más avanzo, más irrisoria me parece la importancia que se da a los órganos urogenitales. Sería el momento de reírse de ello, no de los órganos, sino de quienes quieren hacer depender de ellos toda la moralidad humana.<sup>13</sup>

Para él, el espíritu burgués de su siglo se reducía sobre todo a “Progreso, racionalismo, ciencia, [...] FRAUDE”. Y no sólo eso, ya que el mayor sueño de la democracia consistía en llevar al proletariado “hasta el nivel de estupidez de la burguesía”.<sup>14</sup> Algo que hoy en día no puede negarse puesto que desde hace más de un siglo el proletariado admira y se conduce con los valores y pretensiones burguesas mientras que ésta es cada vez más hipócrita y fraudulenta. De ahí que Flaubert, ante las mentiras e hipocresías, recomendara que odiar a la burguesía era virtuoso. Pero sobre todo a su democracia, respecto a la cual no se hacía ninguna ilusión. En una carta al filósofo Hypolite Taine le recomendaba que había que calificarla como *démo-crasserie* o, según el gusto, como democrápula o democrasa. Flaubert, insistiendo en sus sarcasmos y desprecio por sus tiempos, burlonamente opinaba que no prefería ningún tipo de gobierno, pero en caso de ser necesario se hubiera inclinado por el chino y el mandarín, aunque sabía que no podía introducirse en Francia. Asimismo, estaba convencido de que ni siquiera los escritores estaban preparados para dirigir el mundo. Así que pensar que la democracia era la mejor manera de ejercer el dominio de unos sobre otros era simple vanidad, pues ella misma no dejaba de agonizar provocando la carroñería moderna al dominar a la plebe y al aniquilar a todas las almas nobles y de élite. Como artista crítico y provocador, siempre defendió lo siguiente: “Hay una cosa superior a todas las demás: el arte. Un libro de poesía vale mucho más que un ferrocarril”.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 326. Al escribir lo anterior Flaubert consultaba la obra del doctor Rozier intitulada *Hábitos secretos o del onanismo entre las mujeres; cartas médicas, anecdóticas y morales a una joven enferma y a una madre dedicada, a las madres de familia, y a las patronas de pensión*, París, 1822.

<sup>14</sup> Al respecto, véase Julián Barnes, *El loro de Flaubert*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 101 y ss.

Para él, el problema social francés, en el fondo, no era una cuestión de política, sino más bien, de un estado mental causado por una burguesía preocupada sólo por hacer leyes que aumentaran sus privilegios, y por acrecentar su desconcierto e ignorancia junto con su frialdad e indiferencia. Si la realidad es pésima no se puede ser optimista, de ahí que anunciara:

[...] y lo que venga será peor. Tengo la misma tristeza que tenían los patricios romanos en el siglo iv. Siento ascender del fondo de la tierra una irremediable barbarie. Espero haber reventado antes de que esa barbarie se lo haya llevado todo. Pero mientras tanto no es muy divertido. Nunca los intereses del espíritu han importado menos. Nunca el odio a cualquier grandeza, el desdén por lo bello, en fin, a la literatura, han sido tan palpables.<sup>15</sup>

¿La decadencia que Flaubert anunció correspondió sólo a su siglo o más bien es una decadencia de larga duración que todavía no termina? En el siglo xx el fascismo, el nacionalsocialismo, el totalitarismo, las dos guerras mundiales, los campos de concentración y exterminio, la bomba atómica, la muerte del espíritu tan promovida por los medios de comunicación, más bien parecen confirmar la segunda idea. Así también parece indicarlo el hecho de que las burguesías mundiales ante una severa depresión económica que comenzó en los años setenta, y que no logran resolver o detener, se atrevan a jactarse a voz en cuello de buscar excelencia, calidad total y eficiencia. Valores que, debemos recordar, forman parte del viejo fascismo:

Los mensajes subyacentes en el sistema de Mussolini eran eficiencia, profesionalidad, dirección por expertos, orden social mediante continuas negociaciones entre los grupos o, como dirían hoy los neocorporativistas, mediación de intereses. Y todo esto tenía que producirse en el seno de una sociedad equilibrada por un liderazgo heroico y las fuerzas del mercado.<sup>16</sup>

Las desmedidas ambiciones y estupideces de la burguesía decimonónica tampoco pasaron inadvertidas para otro gigan-

<sup>15</sup> Flaubert-Turguénev, *Correspondencia*, op. cit., pp. 126 y 127.

<sup>16</sup> Véase John Ralston Saul, op. cit., p. 40.

te de la literatura como lo fue Stendhal (Henri Beyle). También él se encargó de volcar su ironía sobre las propuestas saint-simonianas de que la vida debía girar sólo sobre la industria. Saint-Simon decía: "La capacidad industrial es la que debe estar en primera línea, la que debe juzgar el valor de todas las demás capacidades y hacerlas trabajar a todas para su mayor beneficio". Inspirado por esta idea, el periódico *Le Producteur* se atrevió a publicar un diálogo, posiblemente más real que imaginario, en donde un industrial pretende que la opinión pública le otorgue un alto reconocimiento porque ha tenido el gusto... "¡de haber comido muy bien!".

Tales sandeces, inspiradas en los catecismos de Saint-Simon, para Stendhal representaban graves peligros. En forma burlesca señalaba que él también era un industrial porque las hojas que escribía, una vez cubiertas de tinta, se vendían cien veces más y sólo por eso tenía derecho a advertir muchas cosas. Los industriales que tanto se jactan de querer el bien público, si son probos, en efecto, pueden hacerlo, mas no debemos olvidar que sólo lo hacen "*como consecuencia* de su bien particular". Es decir, no son ángeles que actúan de manera desinteresada. Él los respetaba, pero irónicamente agregaba con gran elegancia:

Son unas buenas y honradas gentes [*sic*] muy honorables para mí y a las que con gusto vería nombrar alcaldes o diputados, pues el temor a las quiebras les ha hecho adquirir ciertos hábitos de desconfianza, y, además, saben contar. Pero busco en vano lo *admirable* en su conducta. ¿Por qué habría de admirarlos más que al médico, al abogado o al arquitecto?<sup>17</sup>

Para Stendhal la profesión del industrial era útil aunque no más que cualquiera otra. Además, "pensar es el más barato de los placeres... pero la opulencia lo encuentra insípido" y a los pobres, absortos en sus trabajos, no se les deja tiempo para hacerlo. Pensar es considerar "lo que es *útil al mayor número*". Por eso decía que mientras Bolívar libertaba a América un señor

<sup>17</sup> Stendhal, "De un nuevo complot contra los industriales", *Obras completas*, t. III, México-Aguilar, 1955, pp. 774 y 775. Las cursivas son del autor.

ganaba mucho dinero vendiendo botas vaqueras: “¿a quién debo admirar como benefactor de la humanidad? Los industriales prestan dinero a los gobernantes pero también se lo exigen y, llegado el momento, no tienen patria sólo intereses”. Además, los negociantes de dinero hablan mucho de libertad, “mas en cuanto surge el ocho por ciento, el banquero olvida en seguida la libertad”. De la misma manera, haciendo uso de su libertad los industriales usan sus fondos para luchar incluso contra la libertad, y están en su derecho. Stendhal por eso dice: “Muy bien; pero ¿por qué pedirme *mi admiración*, y, para colmo de ridículo, pedírmela en nombre de mi amor a la libertad?”

Losregoneros de la industrialización señalan que ella es la clave de toda la felicidad, sin embargo, Stendhal les recuerda que la felicidad más bien está en las buenas leyes y en su cumplimiento, o sea, en la justicia. Además, “la industria, como todos los grandes resortes de la civilización, da lugar a algunas virtudes y a varios vicios”. El negociante de armamentos “puede ser un hombre muy económico y muy razonable” no obstante, es un inmoral. Si nos interesa realmente la utilidad pública y queremos pensar, debemos reconocer que es más fácil que un médico o un abogado atiendan en forma desinteresada a un enfermo o a un inocente pobre a que se sacrifique en algo el productor importador de máquinas y creador de miles de empleos. Según Stendhal, quizá buscando ser equilibrado o justo, reconocía que no es precisamente que los industriales no sean honorables, sino que más bien no son heroicos. La tacañería, la mezquindad, el egoísmo, la hipocresía, pasiones propias de una democracia de tenderos, impiden o reprimen todo acto heroico. En su mayoría, los grandes industriales del siglo *XXI*, por ejemplo, son ridículos; el sobreviviente más pobre a los campos de exterminio nazi o soviético es un gran hombre y un héroe.

Asimismo, para Stendhal, la glorificación en bloque de todos los productores, realizada por Saint-Simon, implicaba otro problema. A una masa tan compleja y grande socialmente se le da un orden, una jerarquía, en ninguna parte al frente de ella estaban, por ejemplo, los zapateros y albañiles. En el París del siglo *XIX* el juez de todas las capacidades sólo podía serlo el barón

Rothschild, el más rico de los industriales, ayudado por un pequeño puñado de ricos como él.<sup>18</sup> Y es indudable que así ocurre en todas partes. Aunque lo que más le preocupaba a Stendhal de la propuesta de Saint-Simon es lo que ocurriría en una sociedad donde las obras de los más grandes científicos y poetas tuvieran que ser juzgadas bien por “la asamblea general” de todos los zapateros y albañiles, o bien por la asamblea de banqueros, administradores y empresarios más ricos, normalmente insensibles a la ternura y lo sublime de un Byron o un Keats, ya que a los industriales sólo les interesa representar comedias, y, según Stendhal, el desenlace en ellas nunca busca la realización de un amor ingenuo o un matrimonio feliz, sino sólo “la rápida ganancia de varios millones”. Así que tan buenos comediantes del gran teatro del mundo, y además acostumbrados a verdaderas intrigas, serían muy poco condescendientes con las comedias que copian y denuncian mal sus actos cotidianos. Para un empresario, en el mundo no puede haber mayor gloria que el hecho de revender a setenta y cinco lo que se ha comprado a cincuenta. Todo lo demás, como defender los derechos humanos o el medio ambiente o clamar por la verdad y la justicia son actos inútiles o estúpidos a menos que con ellos se pueda obtener una buena ganancia.

Quizá por elegancia, Stendhal no es demasiado pesimista respecto a los industriales. Piensa que en algo podrán ayudar a las sociedades, pero siempre y cuando no pretendan ser superiores a las otras clases, pues, en su momento, todas son necesarias. Además, nunca deben olvidar los señores empresarios que para que el comercio y las sociedades florezcan con justicia e igualdad, primero es necesario el establecimiento de buenas leyes y su cumplimiento, ya que, en caso contrario, de nada sirve a una sociedad que sus empresarios, cuales viles buhoneros o mercachifles, produzcan, importen o exporten, atiborren el medio de porquerías de todo tipo y conviertan a la ignorancia en virtud.

<sup>18</sup> Las cursivas son de Stendhal y cuestionan las palabras que ya antes citamos de Saint-Simon: “La capacidad industrial es la que debe estar en primera línea, la que debe juzgar el valor de todas las demás capacidades y *hacerlas trabajar a todas en su mayor beneficio*”. *Op. cit.*, p. 777.

No invirtamos las cosas. Existen actos heroicos y actos cotidianos, y no demos a lo intrascendente la majestad que no tiene. Stendhal lo indica de manera clara al citar dos ejemplos: mientras que el poeta lord Byron heroicamente ofrendaba su vida por la libertad de Grecia, un honorable ciudadano importaba cabras del Tíbet comprándolas a cien para venderlas a ciento cincuenta.

Sin duda, el poder de los productores y empresarios creció a la sombra de la democracia impulsada ayer y hoy por ellos mismos. Un poder siempre en crecimiento y cada vez más sin límites de influencia. Por lógica, un régimen abierto a todas las ambiciones facilita su extensión. Cuando existen demasiados pretendientes al poder ninguno de ellos buscará la limitación de éste pues de una u otra manera sabe que él algún día podrá usarlo en su provecho. Benjamín Constant lo decía así:

A los hombres de un partido, por más puras que sean sus intenciones, les repugna siempre el limitar la soberanía. Ellos se consideran sus herederos y la cuidan, incluso cuando está en poder de sus enemigos, como una propiedad futura.<sup>19</sup>

Con las democracias de los tenderos, la extensión del poder ha crecido con la complicidad de la mayoría de los círculos afines a él. No es accidental que con las democracias modernas las guerras hayan aumentado, que el servicio militar obligatorio, pese a su autoritarismo, casi no se cuestione, que la capacidad recaudatoria del dinero sea casi inquisitorial. *Nuestras democracias han sido los sistemas que han contado con la mejor policía*. Desde esta perspectiva sería casi ingenuo decir que el fascismo empezó y terminó con Adolfo Hitler. Es cierto que “el fascismo antes de reinar, se instala”,<sup>20</sup> de ahí que sea necesario que sepa disfrazarse muy bien. La debilidad de una sociedad sobresale cuando se le ha borrado toda memoria histórica y, normalmente, esto se logra sobre todo cambiando el

<sup>19</sup> Benjamín Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, París, Laboulaye, 1872, t. I, p. 10. Citado por Bertrand de Jouvenel, *El poder*, México, Editora Nacional, 1974, p. 16.

<sup>20</sup> André Gluksman, *El viejo y el nuevo fascismo*, México, Era, 1975, p. 11.

sentido de las palabras. Entonces, el acto, por muy denigrante o inhumano que sea puede justificarse puesto que se ha perdido todo miedo a la vergüenza y al ridículo. El perfeccionamiento de las armas masivas de destrucción que permiten al militar masacrar a distancia mientras toma tranquilamente su café y, además, no ver el horror que ha causado, se considera hoy como un acto heroico en defensa de la democracia. El neofascismo, como todos los movimientos “neo” de hoy, a la vez quiere ser una cosa y no serla. Es decir, reconoce sus fuentes de inspiración, pero a la vez dice ser otra cosa. Lo mismo ocurre con la palabra capitalismo: por todo lo que ella significó y aún significa, las élites empresariales y políticas-tecnocráticas prefieren hablar de libre mercado.

Por otra parte, existen dos conceptos clave para explicar el fortalecimiento de la democracia de los tenderos: soberanía y nación. Tanto el derecho divino como la soberanía popular poseen el mismo origen: ambos se consideraron a sí mismos como inobjetables y con todo el derecho a ser obedecidos. El primer concepto llevó a la monarquía absoluta y el segundo a la soberanía parlamentaria. Esta última soberanía posee todo el poder normativo, puede cambiar las reglas que rigen a los ciudadanos y, a la vez, definir las reglas que presiden su propia acción. Todo a nombre de la totalidad de los hombres. Para Francisco Suárez, el contrato social surgía gracias a que Dios, como autor del poder, se lo confería al pueblo, y éste, a su vez, a los gobernantes para que lo ejercieran. En el mundo moderno desapareció la figura de Dios, y el pueblo, de mediador del poder, pasó a ser supuestamente su poseedor y el que lo asigna en forma directa al gobernante. Por lo cual, se considera que todo lo que éste haga está bien porque representa fielmente a la sociedad. El filósofo Spinoza así lo propuso. A su juicio, una sociedad sólo podía formarse mediante el pacto social, y esto significaba que cada quien debía transferir a la sociedad el máximo derecho que se poseyera para que ella obtuviera la potestad suprema a la que todo mundo debe obedecer. Para Spinoza:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta define, pues, la asociación general de los hombres que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de los males el menor.<sup>21</sup>

La afirmación anterior del filósofo es producto de que él sabía muy bien, o por lo menos así lo dedujo, que en muy pocas ocasiones la suprema potestad pide o ejecuta absurdos puesto que, como suprema potestad, está guiada por la razón y lo único que busca es el bien común, además de estar consciente de que si actúa mal pierde la soberanía.<sup>22</sup> Yo me pregunto ¿qué ocurre cuando la suprema potestad es un tendero, sin importar que sea de sodas, de botas o petróleo?

Hoy sabemos que, de acuerdo con el anterior punto de vista, cuando el ciudadano cede todos sus derechos queda desarraigado y no tiene nada que oponer para defenderse de los abusos del poder. Fue John Locke quien recomendó que nunca debían cederse todos los derechos para no quedar inermes. Pero hoy, también sabemos que el déspota surgido de la soberanía popular es peor que el déspota que un día surgió de la soberanía

<sup>21</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid Alianza Editorial, 1986, pp. 338 y 339.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 339.



nía divina, pues éste, de una u otra manera, estaba sujeto a una ley que se consideraba divina y, por lo mismo, eterna, lo cual impedía que la pudiese cambiar con facilidad a su capricho. En cambio, el déspota o el tendero, producto de la soberanía popular, puede cambiar la ley según le convenga y amoldarla a sus necesidades. Nunca debemos olvidar, por un lado, que el derecho positivo es acomodaticio y, por el otro, que “la libertad del poder se llama arbitrariedad”.<sup>23</sup>

Respecto al poder divino depositado en los reyes, incluso hubo teólogos que justificaron la rebelión contra el soberano. Santo Tomás, por ejemplo, pensó que la rebelión era correcta contra una autoridad que no perseguía el bien común. El jesuita Juan de Mariana aprobó incluso el asesinato del tirano. Ellos consideraron necesario defender los derechos comunes; nosotros, en cambio, estamos convencidos de que las sociedades son organismos capaces de desarrollarse por sí solas. Desde 1789, en forma metafísica admitimos sin cuestionamiento alguno que la realidad de la sociedad corresponde a la abstracción llamada nación. Antes, las colectividades sumaban sus esfuerzos alrededor de un rey, ahora “se unen en la nación como si fuesen los miembros de un todo que vive una vida propia”. En realidad, el trono no ha sido derrocado, más bien el personaje “nación” ha subido a él. Pero mientras era visible el rey, era una persona concreta, determinada, la nación es una especie de “nosotros hipostasiado”. Con esta nueva fe, el ser se concibe miembro de la nación y se siente empujado a participar en la colectividad, se integra, sin poder detenerse, en la actividad general, porque está convencido de que sólo en ella puede realizarse. De acuerdo con Jouvenel:

Esta nueva concepción de la sociedad tiene consecuencias inmensas. La noción del *bien común* recibe un contenido completamente diferente del que tenía antes. No se trata ahora de facilitar a cada individuo la realización de su bien particular, lo que es cosa clara, sino de procurar un *bien social* mucho menos definido.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Véase Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*, p. 49.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63.

Así, ahora, en nombre del bien común, del bien general, el poder justifica su crecimiento en cualquier sentido, e inclusive, le resulta indiferente que los individuos tengan conciencia o no de lo que se propone. De esta manera, el partido, la clase, los tenderos, por supuesto, pueden hablar en nombre de la totalidad. “Vender salchichón podrido es bueno para mí, luego entonces el salchichón podrido es bueno para la comunidad, yo, tendero, *Dixi*”.

La indefensión del individuo aumenta cuando vemos las terribles consecuencias que ha traído consigo cierta idea de nación y el moderno concepto de pluriculturalismo. Para cierta rama de la Ilustración el *Sapere Aude* de Kant significó la capacidad de que el individuo pudiese configurar su entorno, su sociedad, de acuerdo con sus conveniencias y necesidades. En otras palabras, le brindó la capacidad de acción, de transformación. Sin embargo, en muchos sentidos, la idea del filósofo Herder respecto a la nación le restó esta capacidad. Precisamente, en 1774, en su libro *Otra filosofía de la historia*, Herder planteó su concepto de *volksgeist* (genio nacional), sosteniendo que el contexto (geográfico, cultural, histórico, etcétera) es lo que en realidad determina al individuo sin que éste pueda hacer algo por evitarlo. Más bien, debe someterse al genio de su nación y mirarse sólo en ella sin aceptar que puedan existir valores universales, lo que puede ser bueno para una nación no necesariamente debe serlo para otra. Tal propuesta influyó en pensadores como el saboyano Joseph de Maistre y en Bonald reacios a aceptar algunas ideas de la Ilustración y de la Revolución francesa y defensores de considerar a los seres humanos como incapaces de formar de manera soberana un contrato social, o un gobierno y sus instituciones.

El destino de estas últimas ideas, pese a que se diga que vivimos en un mundo donde todo se globaliza, llevó a que en la actualidad, en nombre de la defensa del pluriculturalismo y la tolerancia, se pretenda negar la existencia de valores universales. Discursos muy extendidos afirman que cada cultura debe defender a ultranza sus valores y, en el fondo, no existen ni privilegios, ni clasificaciones, ni jerarquías entre ellas. Aprovechando la “oferta”, tal y como debe hacerse con toda “ofer-

ta", hoy entramos de lleno al mundo donde la "filosofía" de los tenderos, sus bufones y sus mercados nos proponen que:

Siempre que lleve la firma de un gran diseñador, un par de botas equivale a Shakespeare. Y todo por el estilo: una historieta que combine una intriga palpitante con unas bonitas imágenes equivalentes a una novela de Nabokov; lo que leen las lolitas equivale a *Lolita*; una frase publicitaria eficaz equivale a un poema de Apollinaire o de Francis Ponge; un ritmo de rock equivale a una melodía de Duke Ellington; un bonito partido de fútbol equivale a un ballet de Pina Bausch; un gran modisto equivale a Manet, Picasso o Miguel Ángel; la ópera de hoy —la de la vida, del clip, del *single*, del *spot*— equivale ampliamente a Verdi o a Wagner. El futbolista y el coreógrafo, el pintor y el modisto, el escritor y el publicista, el músico y el *rockero* son *creadores* con idénticos derechos. Hay que terminar con el prejuicio escolar que reserva esta cualidad para unos pocos y que sume a los restantes en la subcultura.<sup>25</sup>

Finkelkraut no puede reprimir la ironía y parece que nos dice: "¡Todo es cultura y sobre todo la que sirve sólo para divertirse pues, en resumidas cuentas, el mundo, la vida, es sólo una diversión e ir de compras!". Siguiendo su ironía podemos afirmar que en el mundo de las democracias de los mercaderes un changarro o un par de botas vaqueras son iguales a Cervantes.

Según J. de Maistre, "la obra maestra del razonamiento es descubrir el punto en el que hay que dejar de razonar".<sup>26</sup> Nuestro mundo moderno y nuestras democracias de tenderos persiguen la idea anterior en muchos sentidos. Pareciera que la felicidad suprema consiste en asesinar el *logos*. No en balde Flaubert opinaba que en el declive moral de su siglo, para ser feliz, había que cumplir tres requisitos: ser estúpido, ser egoísta y gozar de buena salud. El escritor George Steiner recuerda que en una ocasión en Mathausen, un campo de exterminio nazi, un guardia derramó el agua que un prisionero muerto de sed reclamaba. La víctima se atrevió a preguntar el porqué, y

<sup>25</sup> Alain Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, pp. 17 y 118.

<sup>26</sup> J. de Maistre, *Oeuvres*, t. VII, p. 39. Citado por Finkelkraut, *op. cit.*, p. 22.

el verdugo, como si fuera un digno discípulo de De Maistre, sólo respondió: "En este mundo no hay porqués". En efecto, nuestra época sólo parlotea acerca de la democracia, pero cree más en la mercancía que en el *logos*.

Hoy se habla mucho de la desaparición del Estado; sin embargo, podemos ver cómo algunos estados, lejos de extinguirse, se consolidan. En el fondo, los únicos que desaparecen son los débiles. El Estado fuerte sigue fundando su soberanía, entre otras cosas, en un poder centralizado, en una burocracia organizada, en un ejército nacional y en el monopolio de la violencia. Y los grandes tenderos no por ser tenderos van a renunciar a lo anterior. Pese a que se diga lo contrario, el terror y la intolerancia siguen siendo formas de control social. No debemos olvidar que el Estado moderno, católico o protestante, cuando surgió, persiguió y mandó al cadalso o a la hoguera a los que practicaban una fe diferente de la oficial. El poder soberano (Hobbes) encuentra su consolidación en el miedo a la muerte que inyecta en el gobernado. Éste tiene miedo a morir a causa del desorden de una guerra civil o bien porque se rebelle y tenga que ser castigado.

El Estado moderno sigue más a Hobbes que a Aristóteles; este último pensaba que en un gobierno ordenado deberían mandar las leyes y no los hombres, y que antes que las espadas estaban las palabras. Hobbes, por el contrario, consideró que los individuos no obedecen ni temen al papel y a las palabras a menos que existan espadas y manos que las empuñen para castigar. Asimismo, recomendó que el poder debía saber seducir, enamorar y enloquecer, y también enseñar a adorarlo mediante el elogio, la exaltación y su consagración, todo lo cual debería hacernos felices.

Ante un mundo fundado en lo anterior, debemos ser capaces de buscar respuestas más allá del mundo de los tenderos. Considero que los griegos crearon valores universales y que debemos rescatarlos si no queremos que el *logos* en verdad sucumba. Para el griego antiguo, el diálogo debía ayudarnos a encontrar la verdad, y la política, la libertad. Pero la libertad no sólo era tener libertad de movimiento sino sobre todo ser capaces de realizar actos heroicos, esto es, capaces de arriesgar

la vida. Únicamente el esclavo y el sirviente tenían un amor exagerado por la vida, lo cual era considerado como un vicio denigrante. Lo llamaban *phylopsychia* (amor a la vida).<sup>27</sup>

Como sólo era libre quien era capaz de arriesgar su vida, para los griegos la valentía era la primera de las virtudes políticas que obligaba a ser capaces de renunciar a la vida privada y a la familia. Sólo en la plaza (ágora), en lo público, en la luz, en el “cara a cara” el individuo reniega del poder que, por naturaleza prefiere la oscuridad, el secreto, lo misterioso. Sólo los libres e iguales se pueden encontrar en el espacio público (*isegoría*) sin miedo a mostrarse.

No obstante, ir a la plaza pública requiere de saber hablar, de saber decir y atreverse a decir lo que se piensa para diferenciarse del esclavo, ya que el griego creía no sólo en el derecho a opinar sino en el deber de hacerlo (*parresia*). Los héroes de Homero (el educador de Grecia) además de ser capaces de realizar actos heroicos, producían excelentes discursos. Héctor compete y se rebela contra los dioses y el destino que le han marcado y piensa que puede derrotar a los aqueos aun cuando los dioses piensen lo contrario. (Véase su bello discurso en el Canto VIII de la *Iliada*). Con la tragedia y su discurso ocurre algo parecido puesto que también pone de relieve que ante el maltrato de los dioses y el destino uno puede defenderse hablando, y hablar es actuar. En otras palabras, señala Arendt, “Hablar (es) una especie de acción” que demuestra “que la propia ruina puede llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras. (En esto se basa la tragedia griega)”.

En la Grecia antigua tanto la poesía como la filosofía sabían que el *logos* constituye un poder en sí mismo. Por eso a ningún tirano le agrada que el dominado hable. Además, por lo común pensamos que el acto de hablar sólo consiste en la libertad de ser escuchados y escuchar, y, en realidad, dicho acto implica también algo muy importante. Hablar, para Kant, significa la espontaneidad que cualquiera tiene de comenzar algo, es decir, de iniciar un ser libre. Así, si aceptamos que todo ser

<sup>27</sup> Véase Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, p. 73.

siempre es un comienzo, esto implica que todo ser puede reconstruir el mundo, hacerlo a su forma si lo que encuentra no le gusta. Sin duda alguna, la capacidad de espontaneidad del ser fundamenta su libertad, de ahí que Kant señalase: “El yo pienso, expresa el acto de determinar mi existencia”. Precisamente por eso el mundo moderno y sus dirigentes, en muchos sentidos, no sólo buscan falsear la libertad de expresión, sino igualmente aniquilar la espontaneidad de los seres en todos los terrenos. Hoy día, es muy común inducir al sujeto a creer que la cultura es algo que surge de manera natural como el llover o el respirar, y no aceptar que ella más bien es un acto espontáneo de esfuerzo y constancia.

Por otro lado, tanto la acción como la expresión requieren de la colectividad. Esto es, lo que alguien empezó puede necesitar de otros para acabarlo. Actuar requiere al conjunto, y para entender requerimos un apoyo recíproco. Yo requiero a mis iguales, y ellos a mí, y únicamente en forma colectiva podemos entender lo que es común a todos. El diálogo, acto en sí, constituye intercambio de perspectivas, de enfoques, y es lo que permite entender el mundo. Eso es lo público, diálogo y reflexión permanente, de ahí que los griegos calificasen como “idiota” al indiferente ante la cosa pública. Asimismo, agrega Arendt:

[...] esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito, sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es el fin de la política —aquello que podía conseguirse por medios políticos—; *es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político.*<sup>28</sup>

Cuando el mercado y sus productos rigen a los seres, como decía Marx, entonces vivimos en un mundo invertido. Vivimos en un mundo donde mandan los objetos. Y desde el momento en que la política es reemplazada por la mercancía, en

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 79. Las cursivas son nuestras.

nuestro mundo no puede existir la *phronesis*, que es la capacidad de discernimiento del hombre político, es decir, del hombre en general, no del hombre de Estado. Y discernimiento:

[...] en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde las que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama “el modo de pensar más extendido” y la define explícitamente como la capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro.<sup>29</sup>

Y pensar lo que piensan los otros es tener movimiento en la conciencia, y en eso consiste la libertad de lo político que, obviamente, requiere la igualdad y la presencia de la mayoría —y de ella depende—, porque no debemos olvidar que estar lejos de los otros no nos da la libertad.

<sup>29</sup> *Op. cit.* p. 112.

# LAS DIMENSIONES POLÍTICAS DEL CAPITAL Y LAS TRANSFORMACIONES DEL ESTADO

GERARDO ÁVALOS TENORIO

## INTRODUCCIÓN

**E**l tema de las mutaciones del Estado ocupa, con razón, un lugar central en el debate contemporáneo. En este debate se han desarrollado diferentes horizontes de interpretación cuya consistencia ha dependido del terreno disciplinario en el que se ubiquen y también del punto de partida conceptual que se adopte. Me explico: una entidad social que denominamos convencionalmente “Estado” sufre modificaciones: esto puede ser abordado desde la filosofía, la economía, la ciencia política, la sociología, o desde cualquier ciencia social. Hay que notar que este significante recibe una connotación distinta según se adopte una perspectiva disciplinaria u otra. Por ejemplo, en la economía el Estado es conceptuado como un factor que se ubica más allá de la economía y cuya acción puede alterar de diversos modos el desarrollo propio de las fuerzas económicas. En la sociología, en cambio, el Estado es entendido, en general, como un tipo de asociación entre los seres humanos cuya característica fundamental, aquella que lo distingue de otras formas de asociación humana, es el monopolio de la decisión, de la violencia física, del castigo o de la disposición para elaborar las leyes y ejecutarlas. Casi está de más indicar que para la ciencia política y para la ciencia jurídica, el Estado ha sido el objeto central de estudio, pero en estas disciplinas es entendido en cuanto un proceso constituido bá-



sicamente por la lucha entre fuerzas, actores o sujetos sociales por la hegemonía; es decir, por universalizar para un todo social una forma particular de entender el mundo y practicar la vida.

Así, podríamos multiplicar los ejemplos de cómo se entiende el Estado en las distintas ciencias sociales, pero con lo dicho es suficiente para acordar que si este concepto recibe diferentes connotaciones desde la perspectiva de la ciencia específica de que se trate, esto repercutirá a la hora de elaborar la interpretación de las transformaciones del Estado. Pero además, como hemos dicho, el punto de partida conceptual que se adopte es esencial para avanzar en la comprensión del tema de las transformaciones del Estado. Si el punto de partida es el Estado "tal y como se presenta", entonces el tema de sus transformaciones queda reducido a la descripción de los cambios que se han producido durante los últimos treinta años en esta entidad supuestamente concreta. Por lo tanto, resulta fácil, entonces, entender que las transformaciones del Estado se refieren sobre todo a las siguientes modificaciones: *a)* ha cambiado la función económica del Estado: de un Estado keynesiano, interventor, se ha pasado al repliegue del Estado en materia económica, lo que se ha traducido en la privatización de empresas públicas; *b)* como corolario de lo anterior, se ha pasado de un Estado extenso u obeso, a un Estado mínimo o modesto, cuya función principal se enfoca en la representación de un espacio económico doméstico frente al exterior, la defensa de ese territorio, y, sobre todo, la garantía eficiente del orden social y económico; *c)* todo lo anterior, ha sido acompañado por un conjunto de modificaciones en las instituciones políticas y administrativas, y en los procesos de gobierno, cuya comprensión puede ubicarse en las respuestas a las siguientes preguntas: quiénes gobiernan, cómo obtienen su legitimación y cómo gobiernan. En los últimos años se ha instalado en la posición gubernativa y administrativa del Estado un nuevo personal, una nueva élite gobernante, que tiende a aplicar nuevas formas en la conducción de los asuntos públicos. Como ha mostrado la sociología política, esta renovación del personal dirigente puede ser de varios tipos, desde el simple cambio

generacional, hasta la extracción clasista diferencial de la nueva clase política. En esta misma directriz, gran parte de los cambios políticos se refieren a las “transiciones” de régimen político: de estados autoritarios se ha pasado a estados democráticos, y, en consecuencia, se han inaugurado procesos distintos en el modo de gobernar.

En términos generales, de esa manera se han comprendido las transformaciones del Estado en la época contemporánea. Hay que señalar de inmediato que esta descripción es insuficiente porque no está dirigida a entender la racionalidad subyacente que comanda la lógica de las transformaciones del Estado, y es que el horizonte de comprensión ha estado muy influido por las tesis de la posmodernidad y el pragmatismo estadounidense a la Rorty. Ello ha determinado que cualquier procedimiento crítico que trate de comprender las transformaciones del Estado desde una perspectiva analítica en la que se vinculen esas mutaciones con los fenómenos de la explotación y la dominación social, de inmediato quede descartado como “anticuado”, “superado”, “holista”, “metafísico”, “pretencioso”, “valorativo”, “economicista”. Considero que es sintomático que simplemente se tiren por la borda interpretaciones que siempre intentaron vincular el universo de lo político estatal con los diversos procesos de la *dominación social*. Es como si, en la teoría, en el nivel de lo racional, o de lo consciente, no se quisiera reconocer, por incómoda o molesta, una experiencia traumática que no obstante sigue existiendo. “Desalojo” o “represión” fue el nombre técnico que dio Freud a este fenómeno psíquico. Convenientemente llevada al plano social y político, puede hablarse de una sintomática represión de un vínculo traumático; a saber: el que mantienen, de forma constitutiva y “siempre-ya”, la economía y la política.

Por nuestra parte, vamos a recuperar la discusión del Estado sobre la base de la llamada “teoría derivacionista”, desarrollada sobre todo en Europa en los años setenta del siglo pasado. Por supuesto, vamos a asumirla desde un punto de vista crítico. A partir de esta crítica, elaboraremos otra derivación de lo político y lo estatal, restaurando el procedimiento lógico que usó Marx para la comprensión del capital como forma so-

cial, y que proviene, ni más ni menos, que de Hegel. Se trata de la lógica dialéctica, que seguida de manera adecuada, nos revela no sólo el momento político del capital, sino la necesaria presencia como no-económico de lo político para que lo económico se pueda presentar como lo no-político o, para decirlo llanamente, para que lo económico quede presencialmente desvinculado de la política y no sea sujeto de la decisión política. Para que esto fuera posible, fue necesario sublimar la decisión política con el revestimiento del mito de la soberanía popular; es decir, del relato acerca de que el pueblo es el que toma las decisiones en un Estado-nación, no por medio de variados, amorfos y, con frecuencia, anárquicos, procesos de resistencia social<sup>1</sup> contra el dominio, sino mediante elecciones civilizadas entre candidatos y partidos políticos. Esto implica que existe un fundamento político del capital no reconocido, reprimido y desalojado hacia una instancia que no le puede hacer daño, pero que se presenta en forma oficial como la institucionalización de la política concreta. En otras palabras: lo político del capital se muestra como no-político, y lo que se presenta como político está revestido de relatos míticos (la representación popular, la soberanía popular, etc.) que, de manera aporética y sintomática, revelan la funcionalidad del juego político, cualquiera que éste sea, respecto de la reproducción de las relaciones sociales de poder, de explotación y de dominio. ¿Esto significa que la política es impotente frente a las fuerzas económicas sintetizadas en el capital? No, porque el capital se fundamenta y circula políticamente, a través de un poder supremo, político militar, en el plano mundial. Durante los meses recientes, la aplastante política exterior de los

<sup>1</sup> El referente clásico de la resistencia sigue siendo el breve pero sustancial texto de E. P. Thompson, "La economía 'moral' de la multitud", *id.*, *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, tr. Eva Rodríguez, 2a. ed., Barcelona, Crítica, 1984. Véase también Carlos Monsiváis, "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", y Adolfo Gilly, "La acre resistencia a la opresión", ambos en *Cuadernos Políticos*, núm. 30, México, Era, octubre-diciembre, 1981. Para el desarrollo del vínculo entre la resistencia y lo político, véase Arturo Anguiano, "La política como resistencia", y Rhina Roux, "La política de los subalternos", ambos en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), *Redefinir lo político*, México, UAM, 2002.

Estados Unidos de América en Medio Oriente debería ser considerada como una demostración elocuente de la importancia de la política, por lo menos en la dimensión de despliegue estratégico de fuerzas y recursos en una lógica de dominio imperial. Política, al fin y al cabo, es lo que Carl Schmitt llamó la *grosse Politik*, la que se juega en el terreno mundial.<sup>2</sup>

#### LA DERIVACIÓN DEL ESTADO DESDE EL CONCEPTO “CAPITAL”

Lo primero que tenemos que analizar es la fragmentación y vinculación de dos campos problemáticos que suelen ser presentados como ópticamente diferentes: el económico y el político. En los años setenta del siglo xx floreció en Europa una corriente de pensamiento que intentó superar la visión tradicional que, desde el marxismo, se hacía acerca de la relación entre la explotación capitalista y la configuración política de la unidad social. Casi siempre esta relación era asumida como una oposición entre “economía” y “política”. En general, en el marxismo esta relación era comprendida jerárquicamente: la política quedaba subordinada a la economía, bien como expresión mistificada (invertida) del proceso económico, bien como superestructura ideológica. En todo caso, en el plano descriptivo, la política carecía de autonomía.

Sin embargo, como en el marxismo la dimensión ético política siempre ocupó el papel fundamental, se abría *prima facie* una brecha notable entre el plano descriptivo, donde se subordinaba la política a la economía, y el plano prescriptivo, donde, a la inversa, el imperativo de cambio social (ya fuera por la vía de la reforma o por la vía de la revolución) situaba a la política en el papel protagónico, incluso al grado de poder modificar a la economía. Esta contradicción fue puesta de relieve por el jurista Hans Kelsen, quien indicó, en su polémica con Max Adler, que en el marxismo hay una contradicción entre el “ser” y el “deber ser”, que se expresa en la tesis de la “dictadu-

<sup>2</sup> Un texto claro y previsor al respecto es el de Zbigniew Brzezinski, *El gran tablero mundial: la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, tr. Mónica Salomón, Barcelona, Paidós, 1998.

ra del proletariado”: ¿cómo se entiende que una clase dominada en el plano económico (precisamente el proletariado) sea una clase dominante en el plano político?<sup>3</sup>

Si la política tenía esa fuerza o capacidad de alterar el orden económico, entonces debía poseer algo más que el mero carácter de reflejo de la economía. Dicho con otras palabras, si la reforma o la revolución, como momentos eminentemente políticos, eran significativos en tanto modificaciones deliberadas del orden económico, entonces lo político y el Estado no podían ser tan sólo superestructuras o fenómenos dependientes de la base económica de la sociedad.

Este tema prácticamente atravesó todo el marxismo del siglo xx. La teoría más coherente con la tesis de la subordinación de la política a la economía fue, sin duda, aquella que postuló el derrumbe del sistema capitalista no como resultado de una revolución sino de la operación efectiva del propio capitalismo. Sí se produjo una revolución (la Revolución de Octubre en Rusia) y una crisis severa del sistema capitalista (la de 1929), pero no un derrumbe: al contrario, lo que se generó fue una rehabilitación del Estado y de lo político que rearticuló el sistema capitalista mundial bajo la forma del *Welfare State* (Estado benefactor), que sin duda revelaba la autonomía del espacio de lo político.

En esencia, el desconcierto de estos fenómenos se asimiló teóricamente en dos espacios: el espacio gramsciano de reconstrucción de la teoría política marxista a partir del concepto de hegemonía, y la visión instrumentalista del Estado, que postulaba la mediación del factor “clases sociales” entre la economía y la política.

Para Antonio Gramsci, la política y el Estado dejaban de tener una causalidad simple y mecánica respecto de la economía, y adquirían, en cambio, una lógica y una legalidad propias, que las ubicaba, inclusive, como la forma de actuación histórica concreta de las abstractas categorías económicas. La

<sup>3</sup> “Un dominio de clase sin explotación económica no tiene sentido. Un grupo de hombres no puede dominar en cuanto ‘clase’ y al mismo tiempo ser dominado económicamente como clase.” Hans Kelsen, *Socialismo y Estado*, tr. Alfonso García Ruiz, México, Siglo XXI, 1982, p. 215.

gran lección de Gramsci fue subrayar la dignidad propia de la política como labor educativa de construcción de hegemonía y, simultáneamente, conceptualizar al Estado, en un sentido amplio, como la unidad orgánica entre la “sociedad política” y la “sociedad civil”: “[...] en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado igual sociedad política más sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción)”.<sup>4</sup> No sería exagerado decir que, a partir de Gramsci, la dominación del capital deja de ser entendida como la imposición de un mecanismo de fuerzas ineluctables, y pasa ahora a ser considerada como un sistema de relaciones humanas con sutiles procedimientos por medio de los cuales los dominados, al tiempo de que son reconocidos en alguna instancia o dimensión, reconocen ellos mismos la necesidad, justicia, bondad o belleza, del propio sistema que los domina.

Por otro lado, la visión instrumentalista del Estado, por más que a estas alturas nos pueda parecer más bien silvestre e ingenua, tuvo la virtud de ubicar en las clases sociales y en sus conflictos inherentes, la esfera de traducción política de las fuerzas económicas. Era legítimo pensar al Estado como un instrumento en manos de la clase dominante para imponer su dominación en cuanto clase. Marx y Engels dieron pie a que se pensara de esta manera. Ahí está la célebre expresión del *Manifiesto del partido comunista*, según la cual “el gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”.<sup>5</sup> Ahí están también los análisis coyunturales de Marx en los que el plano de lo político se concibe como el terreno de traducción, ciertamente contradictoria y sesgada por lo efímero, de intereses de clase.<sup>6</sup> De esta manera, no resultaba descabellado postular una relación instrumental entre el dominio de clase y la configuración política de la sociedad. Con todo, si bien el instrumentalismo

<sup>4</sup> Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno*, México, Premiá, 1981, p. 98.

<sup>5</sup> Marx y Engels, “Manifiesto del partido comunista”, en *id.*, *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso, p. 23.

<sup>6</sup> Me refiero a “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” y a “Las luchas de clases en Francia”, ambos en *ibid.*

dotaba a lo político de autonomía, tenía un gran problema al centrar al Estado en el aparato estatal, pues si el Estado es entendido como el instrumento en manos de la clase dominante no sólo se le reduce al carácter de cosa sino que queda desligado de sus raíces en los complejos procesos de poder que se desarrollan en la sociedad civil y que dan cuerpo y vida al capital. Para decirlo en forma esquemática: el obrero no sólo es la víctima explotada por el burgués, sino que, necesariamente, posee un momento existencial burgués que lo inscribe en la lógica dominadora de su propia dominación, y ello se traduce en la aceptación del dominio.

Desde el punto de vista metodológico, el problema de la visión marxista del Estado fue siempre la concepción como entidades separadas de la “economía” y la “política”, de la “sociedad” y el “Estado”. Frente a este problema, la teoría derivacionista trató de hallar la lógica inmanentemente política del capital.

Para darle consistencia a este intento, la primera estrategia de los derivacionistas fue hacer una nueva lectura de la obra de Marx, pero ahora no centrada en el *a priori* de la separación entre economía y política. Es decir, si se presuponía la separación entre la economía y la política, cuando se leía a Marx, el resultado era simplemente la ratificación de que la economía estaba teorizada en los *Grundrisse* y en *El capital* y que la política se trataba en múltiples lugares, pero siempre caracterizados por la coyuntura y la inconsistencia. Esta lectura sólo repetía la insistente observación de que Marx carecía de una teoría de la política y del Estado. En cambio, si no se adoptaba como juicio *a priori* la separación entre economía y política, las obras marxianas por lo general identificadas con el tratamiento de la economía, o sea con los *Grundrisse* y *El capital*, podían ser leídas con una nueva luz. ¿Y si la crítica de la economía política fuera una obra estrictamente política? Tal fue la cuestión que sirvió como base para los variados intentos de derivar de manera lógica lo político y lo estatal a partir de la forma social del capital:

La tarea a realizar no es la elaboración de una teoría del Estado “económica” o “reduccionista”, sino, partiendo del método de Marx en la crítica *materialista* de la economía política, constituir una crítica *materialista* de lo político. En otras palabras, el Estado no es una superestructura a explicar por referencia a la base económica. Como el valor, el dinero, etcétera, es una forma históricamente específica de las relaciones sociales. El Estado, en cuanto categoría de la ciencia política, es una forma de pensamiento que expresa con validez social las características de una forma discreta asumida por las relaciones sociales de la sociedad burguesa.<sup>7</sup>

La primera lección que se obtiene de inmediato es que las categorías de la economía política, asumidas críticamente, expresan relaciones sociales; son la expresión teórica de formas sociales. Así, la mercancía, el valor, el dinero, el capital, el trabajo, etcétera, son formas que adquieren las relaciones entre personas. De la misma manera, el Estado es una categoría que expresa una forma que adquieren las relaciones sociales capitalistas. En este punto surge la cuestión acerca del lugar que ocupan lo político y el Estado en la reproducción del capital. En el desarrollo de la teoría derivacionista ocupó un lugar importante la recuperación de una interrogante lanzada por el jurista ruso E. B. Pashukanis en 1924:

[...] ¿por qué la dominación de clase no permanece como lo que es, es decir, la sujeción de una parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de una dominación estatal oficial, o lo que equivale a lo mismo, ¿por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como el aparato privado de la clase dominante, por qué se separa de esta última y reviste la forma de un aparato de poder público impersonal, separado de la sociedad?<sup>8</sup>

La respuesta a esta pregunta crucial pasaba por la necesidad de entender la lógica con la que se desempeñaba el apar-

<sup>7</sup> John Holloway, “El Estado y la lucha cotidiana”, *Cuadernos Políticos*, núm. 24, México, Era.

<sup>8</sup> E. B. Pashukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo*, tr. Carlos Castro, pról. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo (col. Teoría y Práxis, núm. 27), 1976, p. 142.



to estatal a partir de la base de la lógica misma del capital. El proceso capitalista de la reproducción social tenía como condición de posibilidad la posición de los hombres como sujetos jurídicos, y en cuanto tales, libres e iguales de modo universal. Sólo de esta manera se podía producir el intercambio mercantil a través del cual tenía lugar la compra/venta de la fuerza de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del plustrabajo. Esta apropiación de plustrabajo, inscrita en el concepto de plusvalor, queda ubicada como si fuera un resultado accidental de un aséptico proceso de intercambio mercantil de equivalentes. Se genera, en consecuencia, un encubrimiento de la dominación que implica el capital. La expresión de este encubrimiento, ubicada en el nivel de lo jurídico y lo político, constituye precisamente al Estado que, de esta manera, representa un desdoblamiento necesario del capital en tanto forma social y en tanto proceso. En otras palabras, el Estado es una forma social, es decir, una relación social llevada al plano del pensamiento, de igual estatuto que la “forma valor”, la “forma mercancía”, la “forma dinero”, la “forma capital”. La “forma Estado” es una manifestación política del mismo sistema de relaciones sociales de intercambio mercantil con orientación acumulativa. Las relaciones sociales capitalistas son relaciones humanas, relaciones entre seres humanos, que se desdoblan en una esfera económica y una esfera jurídica y política, como dos esferas no sólo diferentes sino separadas, con estructuras y legalidades propias cada una de ellas.

Frente a la sociedad burguesa, el Estado necesariamente debe comportarse como entidad particular, como forma contradictoria e ilusoria de la totalidad. En este sentido, es la relación de los propietarios privados libres e iguales, y su liga contra el exterior [...] su garantía, la forma de organización que los burgueses se dan por necesidad, para garantizar recíprocamente su propiedad y sus intereses, tanto en el exterior como en el interior. La particularización del Estado en tanto que “institución [...] se desarrolla, pues, según la lógica histórica de florecimiento de la sociedad de producción mercantil”.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Joachim Hirsch, “Elementos para una teoría materialista del Estado”, *Críticas de la Economía Política*, núms. 12 / 13, México, El Caballito, julio-diciembre, 1979, p. 7.

El hecho de que la forma Estado se particularice tiene dos consecuencias fundamentales. La primera es que lo político, lo jurídico y lo estatal, se van a presentar, en conjunto, como una esfera cuya racionalidad y lógica de funcionamiento es distinta de la esfera económica. La segunda es que esa esfera se va a concretar en un aparato estatal. John Holloway distinguió entre

[...] la forma Estado y los aparatos del Estado. La primera nos remite a una forma no autónoma de desarrollo de las relaciones del capital, lo que no quiere decir que la institución (el aparato) no exista. Es posible hablar de una “doble dimensión” del Estado como relación de dominación capitalista y como aparato. La forma no puede tener una existencia desencarnada, ésta se materializa a través del desarrollo institucional del Estado y la actividad de sus agentes. Similarmente, el desarrollo institucional del aparato puede solamente ser la expresión del desarrollo histórico de las relaciones sociales”.<sup>10</sup>

En esta tesitura, Joachim Hirsch analizó precisamente la lógica del funcionamiento del aparato estatal referido sobre todo a Alemania.<sup>11</sup> Cuando se llega a este nivel de la derivación, el análisis corre el riesgo de extraviar sus supuestos iniciales. Como el Estado es entendido como forma social —recuérdese, igual que el dinero o la mercancía—, no se puede hablar de la acción del Estado. Sin embargo, como se distinguió entre el Estado y su aparato, ya se puede acudir a la expresión “aparato estatal” para referirse a la acción concreta del Estado. Se diría que la concepción del Estado sigue siendo la misma que la del instrumentalismo o, más aún, que la del liberalismo, con la diferencia del recurso a la expresión “aparato de Estado” ahí donde antes se decía simplemente “Estado”. He aquí uno de los límites del intento derivacionista.

Otro intento fue el elaborado por Pierre Salama y Gilberto Mathias, quienes señalaron que en la sucesión de categorías

<sup>10</sup> John Holloway, “Debates marxistas sobre el Estado en Alemania Occidental y en la Gran Bretaña”, *Críticas de la Economía Política*, núm. 16/ 17, julio-diciembre, 1980, p. 247.

<sup>11</sup> Joachim Hirsch, *Staatapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

lógicas mercancía-valor-dinero-capital, al Estado le correspondería el lugar inmediato posterior al capital. El análisis lógico de la mercancía (como el elaborado por Marx en *El capital*) conduce al estudio del valor y éste, a su vez, despunta hacia un análisis del dinero; en esta lógica, el dinero se convierte en capital. Pero todo este proceso no puede llevarse a cabo sin el Estado. “Sin la categoría Estado, la categoría capital no se puede concebir. El Estado se deduce o, dicho de otro modo, se deriva del capital por dos razones: es el garante del mantenimiento de la relación de producción y participa de manera decisiva en la institución misma de esa relación.”<sup>12</sup> Desde esta perspectiva, el Estado se erige como un “capitalista colectivo en idea”, ya que su existencia es necesaria para garantizar y constituir la dominación del capital total. Así, el esquema trazado por Salama quedaría configurado de la siguiente manera: M-V-D-C-E.<sup>13</sup> De este modo, el Estado es entendido como “un capitalista colectivo” que “puede ser visto como un elemento necesario a la reproducción de la relación de explotación y como elemento regenerador de los capitales numerosos”.<sup>14</sup>

Debe advertirse la aguda diferencia entre los distintos representantes de la corriente derivacionista. A decir verdad, no hubo nunca una escuela derivacionista sino muchas versiones, sumamente heterogéneas, de una misma pretensión: derivar la política y el Estado de la dinámica del capital. Cada uno de los autores identificados con esta corriente, en verdad, entendió de manera diferente el procedimiento de la derivación. Mientras que Hirsch y Holloway derivan al Estado de la relación social que implica el capital, Salama y Mathias lo derivan de la serie desarrollada por Marx en el primer tomo de *El capital*: lógicamente a la mercancía le siguió el valor, al valor el dinero, al dinero el capital, y al capital... ¡pues el Estado!

Lo primero que se debe señalar es que en ninguno de los casos se trata de una “derivación lógica”. Es decir, que la exis-

<sup>12</sup> Pierre Salama y Gilberto Mathias, *El Estado sobredesarrollado: de las metrópolis al Tercer Mundo*, México, Era, 1986, p. 24.

<sup>13</sup> Donde: M: mercancía; V: valor; D: dinero; C: capital; E: Estado.

<sup>14</sup> Pierre Salama, “El Estado capitalista como abstracción real”, *Críticas de la Economía Política*, núms. 12/14, op. cit.

tencia del Estado no se desprende de manera directa de la lógica de funcionamiento y reproducción del capital. El juicio de los derivacionistas no fue lógico sino empírico: como nos percatamos por experiencia que de no existir el Estado (o el aparato estatal, da lo mismo) el capitalismo se derrumbaría, entonces el Estado (aquí ya es una cosa, un objeto, y, por qué no, un instrumento) ha de ser necesario para que se reproduzca el capital en su conjunto. Póngase atención en que ya se presupone lo que se trata de demostrar: siempre se parte de un concepto empirista del Estado y lo único que se obtiene es la necesidad económica del Estado para el capitalismo.

En el caso de Mathias y Salama existe una penosa confusión entre el método de exposición de Marx y su método de investigación. Este último está íntimamente vinculado con la lógica dialéctica de Hegel, como lo destacaron hace mucho tiempo, Rosdolsky, Zeleny, Reichelt, y, entre nosotros, Dussel.<sup>15</sup> Para una derivación lógica de la necesidad del Estado para la reproducción del capital, se tenía que haber seguido la exposición no sólo del primer tomo de *El capital*, sino de los diferentes cuadernos que utilizó Engels para editar los tomos II y III de la obra. ¿Por qué el propio Marx no introdujo el tema del Estado desde ahí? ¿Por qué, en los diferentes planes de su obra, señala que tratará el tema del Estado sólo después de tratar “el capital en general”, “el trabajo asalariado” y la “renta de la tierra”? De cualquier manera, el intento de derivar o deducir el Estado y la política desde el concepto de capital arrojó como una de sus principales contribuciones la necesidad de no cosificar al Estado ni tampoco reducirlo a factor económico. Tras las huellas de la teoría derivacionista del Estado, intentaré una nueva conceptualización.

<sup>15</sup> Román Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, 3a. ed., tr. León Mames, México, Siglo XXI, 1983. Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El capital de Marx*tr. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1978. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, 1970. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985; de especial interés son los esquemas 39 y 40.

## HACIA UNA NUEVA DERIVACIÓN DE LO POLÍTICO Y DEL ESTADO DESDE LA LÓGICA DEL CAPITAL

Si hemos de derivar lo político y el Estado a partir del capital, es necesario asumir algunos presupuestos que nos eviten una recaída en el economicismo y en el instrumentalismo. Es un peligro que se corre cuando se *presupone* que el capital es un proceso económico desde el cual se trata de hallar la necesidad intrínseca de lo que, también se presupone, es el Estado.

Lo primero que debemos aclarar es que no es correcto derivar lo político y el Estado del capital, pues éste, en realidad, tiene distintos momentos constitutivos en su proceso de devenir: si el capital queda reducido a sólo uno de sus momentos, la derivación fracasará. Lo que se desprende de aquí es que lo conveniente es derivar lo político y el Estado a partir de *la lógica* del capital. Esta lógica fue desarrollada por Marx en la crítica de la economía política, en cuyo núcleo racional encontramos, como hemos dicho, el pensamiento de Hegel. Esto es importante de suyo, pero lo que más llama la atención es que Hegel planteó la misma lógica para comprender lo político y lo estatal en su estructura fundamental. El lugar teórico en el que se evidencia con suma claridad la consistencia de este desarrollo es la postulación hegeliana de la monarquía hereditaria como punto culminante de la institucionalización estatal. Pero además, este aparente rezago premoderno, autocrático, absolutista, del soberano personal (y no popular) no electo y no sujeto a los vaivenes de la opinión democrática, aparece fundado en el amanecer de los tiempos modernos en la teoría de la soberanía de Thomas Hobbes. Los subsecuentes esfuerzos teóricos (aunque también prácticos) se orientaron en especial a combatir con gran vigor esta teoría catalogada como autocrática. Todos los intentos teóricos en favor de la democracia, de la soberanía popular, y del Estado de derecho, triunfaron en apariencia; no obstante, lo que en verdad aconteció fue que encubrieron (reprimieron o desalojaron) el núcleo autocrático y absolutista de lo político y lo estatal. La estructura de este mecanismo de represión se pone en evidencia si se analizan las antinomias a las que conducen los cimientos o

principios de lo que se considera la política propia de la era moderna. Estas antinomias políticas se refieren básicamente a los principios de soberanía popular, representación, Estado de derecho, división de poderes, democracia y burocracia. Su existencia revela una suerte de malestar sintomático indicador de que un elemento negativo se halla en la entraña misma de la estructura política institucional manifiesta. Ese aspecto de negatividad reprimida de la estructura política aparece como antinomia en el universo de lo político; sin embargo, está presente en forma soterrada en lo que de manera oficial no es político: precisamente en las relaciones sociales de intercambio mercantil con orientación acumuladora, es decir, en la lógica del capital.

Con todo lo anterior sostenemos que el fundamento del capital es político, por lo cual jamás tendrá éxito un procedimiento de derivar lo político del capital; sucede, antes bien, que al ser la misma la lógica del capital que la lógica de la soberanía política, es el capital el que debe derivarse de lo político fundamental, para, entonces, entender la lógica de lo político institucionalizado. Para demostrar esto vamos a proceder en orden lógico.

Podemos tomar como punto de partida la inquietud que inspiró a la teoría derivacionista: ¿Y si la crítica de la economía política fuera una obra estrictamente política? Tomemos en serio esta cuestión y señalemos que las propias categorías de la crítica de la economía política no sólo poseen un estatuto económico sino que, además, son expresiones contradictorias de relaciones entre los seres humanos. Por un lado, estas categorías expresan positivamente la estructura y dinámica de la economía capitalista, pero, por otra parte y al mismo tiempo, expresan en forma negativa las relaciones humanas negadas e invertidas que subyacen reprimidas tanto en el discurso de los economistas como en la propia facticidad del capitalismo.

La mercancía, el valor, el dinero, el salario, la ganancia, la tasa de interés, la renta de la tierra, el trabajo, son categorías propias del discurso económico; no obstante, al ser abordadas de manera crítica, se revela en ellas algo más de lo que expresan en un primer momento. Este revelar “algo más” es su

negatividad: el hecho de que sean relaciones entre personas que no pueden existir más que bajo la forma propia de esas categorías. Es decir, lo negativo que tienen en su seno queda reprimido y el resultado de tal represión es la positivización que afirma esas categorías económicas como adecuadas de realidades empíricas. De este modo, el discurso económico hace existir retroactivamente los fenómenos sociales de la producción, distribución y consumo de valores de uso, como una producción racional, elevada sobre el cálculo de valores de cambio en lógica de acumulación.

La acumulación de capital, lo más irracional desde el punto de vista de los seres humanos *qua* seres humanos, deviene en lo más racional por medio del discurso de la economía política. El discurso de los economistas le da racionalidad porque se eslabona con las categorías positivas que encierran una negatividad no reconocida, que está en la entraña misma de todas las categorías económicas, pero que está reprimida y sólo mediante esta represión puede emerger con la positividad propia de las categorías económicas. La negatividad de las categorías económicas sólo puede ser revelada por un procedimiento crítico.

Crítico, en la mejor tradición kantiana, quiere decir poner en crisis un fenómeno (llevarlo a la situación de máxima agudización de sus propios elementos característicos) al pasarlo por el tribunal de la razón. En este caso, la crítica de la economía política de Marx representa una magna tarea de negatividad. La categoría mercancía leída negativamente revela su carácter de no-mercancía, en el valor de uso que, sin embargo, tiene que poseer. Este carácter de no-mercancía de la mercancía, el valor de uso, expresa una relación con las necesidades humanas. De manera semejante, el dinero, que no es sino la mercancía universalizada, tiene en sí mismo su negatividad, el no-dinero: la representación universal de los valores de uso asociados con necesidades humanas. Tanto en la mercancía como en el dinero estas necesidades humanas son negadas en su actualidad: la propia existencia de la mercancía y el dinero expresan que la necesidad se satisface sólo de manera potencial (en la mercancía) o como posibilidad (en el dinero). Como

hemos dicho, esta negación de lo humano es nuevamente negada o reprimida para que pueda afianzarse la categoría económica en tanto expresión positiva de una supuesta realidad económica. Este proceso desemboca en la conversión de dinero en capital. Nuevamente, el capital es tal en tanto negación de la negación, o, en otras palabras, el capital es la expresión (en positivo) de una negatividad (el trabajo) negada. El no-capital, o sea, el trabajo, en tanto negado, es capital. O de otra manera: la negatividad negada del trabajo es el capital. El resultado de esta forma de razonamiento es sencillo: las categorías económicas, críticamente asumidas, se revelan como categorías que tratan acerca de las relaciones entre los seres humanos; son, pues, categorías más propias de la filosofía práctica que de la filosofía teórica. Son, entonces, categorías éticas y políticas.<sup>16</sup>

¿Dónde está la politicidad de la mercancía o del capital? En la negación de su negatividad constitutiva. En efecto, cuando se constituyen como mercancía o como capital, tales categorías implican “siempre-ya”, no sólo una relación negada entre personas, sino una negación de que sea una relación entre personas: una doble negación. Todos los elementos que caracterizaron lo político, desde la antigüedad hasta la época moderna, están presentes en cada uno de los momentos constitutivos del capital: lo están en la mercancía, en el dinero, y en las distintas manifestaciones del capital *qua* capital. Analicemos esto con más detenimiento.

Cuando Marx deriva al capital del dinero y el dinero de la mercancía, procede con una lógica destinada a hallar la excepción constitutiva de una serie. Es un procedimiento negativo: se trata de encontrar en un conjunto de elementos similares aquel que rompe la semejanza de los elementos pero constituye el elemento vacío, el no-lugar, que permite existir a la serie. Para que una cosa sea una mercancía, es necesario que además de su valor de uso como cosa, tenga valor de cambio. De entre todas las mercancías existe una excepcional, una que rompe la

<sup>16</sup> Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI/UMAM-I, 1990, p. 429.



semejanza de la serie, una cuyo valor de uso es que sirve de valor de cambio para todas las demás: la moneda. De la forma simple del valor ( $A = B$ ), Marx ha llegado a la forma dinero pasando por la forma desplegada del valor ( $A = B$ ,  $A = C$ ,  $A = D...$ ) y por la forma general del valor ( $B, C, D... = A$ ). En este caso opera la lógica de un elemento de la serie que representa el vacío para que la serie pueda operar.

Ha sido Slavoj Žižek quien ha desarrollado con profundidad este despliegue lógico:

[...] en Marx, la “forma general” en sí tiene dos etapas. Primero, la mercancía que sirve como “equivalente general” es tal que se intercambia con más frecuencia, la que tiene el mayor valor de uso (cueros, cereales, etcétera); después se invierte la relación y el papel de “equivalente general” es asumido por una mercancía sin ningún valor de uso (o a lo sumo con un valor de uso desdeñable): la *moneda* (la “forma dinero”) [...]. El punto crucial es aquí la diferencia entre esta forma y la “forma ampliada”: la multitud de los otros que representa al sujeto para un significante ya no es “*cualquiera* de los otros” (es decir, la colección no totalizada de los otros) sino la totalidad de “*todos los otros*”: la multitud es totalizada a través de la posición excepcional del Uno que encarna el momento de la imposibilidad. Por otro lado, la co-dependencia de las dos etapas de la “forma general” (“uno para todos los otros” y después “*todos los otros para el uno*”) pertenece al nivel diferente de representación: “*todos*” representan al sujeto para el Uno, mientras que el Uno representa para “*todos*” la imposibilidad misma de representación. Podemos ver que el Uno de un significante “puro” emerge nuevamente de un movimiento de *doble reflexión*: una inversión simple de la forma ampliada, convertida en la forma general (la reflexión sobre sí misma de la reflexión del valor de  $A$  sobre  $B$ ), realiza el milagro de transformar la red amorfa de vínculos particulares en un campo consistente totalizado por la posición excepcional del Uno. En otras palabras, el Uno “almohadilla” el campo de la multitud.<sup>17</sup>

Esta misma lógica de la doble reflexión y del “mediador evanescente”, opera cuando Marx desprende el capital de la

<sup>17</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*, tr. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 43.

entraña misma del dinero. Como se sabe, este aspecto es el más importante del discurso crítico de Marx. El dinero se convierte en capital cuando compra la mercancía fuerza de trabajo y la usa en el proceso de producción. De entre todas las mercancías que se reflejan en el dinero, es decir, que se pueden intercambiar inmediatamente por dinero, o sea, que son dinero potencial, existe una que no es dinero, sino que, al contrario, tiene como característica esencial el vacío de dinero, la ausencia de dinero: es el no-dinero del dinero, como condición de posibilidad de la conversión del dinero en capital. Esa mercancía es excepcional y se llama fuerza de trabajo. En este tránsito del dinero al capital, la excepción se repite, puesto que lo más valioso de esta mercancía, de este no dinero, es su valor de uso, no su valor de cambio. Su valor de uso, que es el trabajo mismo, es lo que hace posible el intercambio generalizado de las mercancías y de los dineros.

Demos un paso más. Esta condición del *pauper*, como no mercancía, no dinero, no capital, hace que esta persona de carne y hueso sea obligada en forma imperativa por su propio cuerpo y su desnudez a entrar en relaciones de intercambio contractuales con el capital. Es libre de elegir, pero es una elección forzada. Como se trata de relaciones entre seres humanos que organizan su vida en común, nos hallamos de pronto con una situación eminentemente política. Nos encontramos, ni más ni menos, que con el fundamento político del capital. En este caso, lo político viene a representar la síntesis negativa de las excepciones con las que el capital funciona. Así, el espacio de lo político se constituye como el lugar no económico de la economía del capital. Y como tal, queda encubierto por lo económico para retornar como reprimido en la esfera política oficial que articula de manera institucional aquella represión. Por eso, es cierto que la política tiene una doble inscripción: la propia de la relación humana, antropológica, fundamental de la totalidad capitalista, y la de las instituciones políticas oficiales. He ahí la razón por la cual Marx hablaba del “despotismo” del capital, aunque exista una vida republicana y democrática en el plano de las instituciones políticas manifiestas.

LA POLÍTICA AUTOCRÁTICA LATENTE DEL CAPITAL  
Y LA INSTITUCIONALIDAD REPUBLICANA Y DEMOCRÁTICA MANIFIESTA

Ahora debemos abordar, siguiendo nuestro argumento, la vinculación entre lo que hemos denominado la política del capital, que es de suyo autocrática, y las civilizadas instituciones políticas características del mundo moderno. Para hacerlo, me remitiré a dos guías de lectura adelantadas por Žižek. La primera tiene que ver con la concepción de la ley como crimen universalizado que, convenientemente llevada a la teoría política contractualista, desemboca en la sugerente idea de que el Estado civil (esto es, el Estado resultado del pacto o contrato social) es el estado de naturaleza, que en la versión hobbesiana es un estado de guerra, pero llevado a su extremo hasta el punto de su negación. Esto lo vamos a tener expuesto con claridad en la teoría de la soberanía de Hobbes. La segunda guía de lectura hace referencia a la sustentación de la monarquía por parte de Hegel, en la que vamos a encontrar no sólo la reiteración de la lógica del “mediador evanescente” y el “punto de almohadillado” a los que, de la mano de Žižek, ya nos hemos referido, sino también la fundamentación de la necesidad de un núcleo irracional en las instituciones políticas manifiestas para que funcione la totalidad sistémica.

Comencemos por un razonamiento delicado y muy importante elaborado por Žižek. Consideremos el siguiente párrafo:

En el curso del proceso dialéctico, el momento que a primera vista aparecía como límite externo del punto de partida resulta no ser nada más que el extremo de su autorrelación negativa, y la perspicacia de un análisis dialéctico queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico supremo la referencia a la Verdad que desprecia altivamente a la retórica, para discernir en el *logos* que trata con condescendencia al ‘pensamiento mítico’ su fundamento mítico-oculto, o bien, en cuanto a la relación de la ley con el crimen, para identificar la ‘ley’ como el crimen universalizado. La oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo ‘interior’ del crimen: lo que llamamos ‘ley’ no es

más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo.<sup>18</sup>

Se trata, como vemos, de una interpretación no tradicional de la dialéctica hegeliana. Žižek es consciente de esta otra lectura que hace de Hegel, y lo aclara de manera concisa:

A propósito de la dialéctica de la ley y el crimen salen a la luz con mayor claridad los contornos de las dos lecturas opuestas de la dialéctica hegeliana: 1) La lectura tradicional [...] según la cual la particularidad negativa (el crimen como negación particular de la ley universal, por ejemplo) es sólo un momento del pasaje de la identidad-consigo-misma mediada de la ley. 2) La lectura según la cual la ley universal en sí no es más que el crimen universalizado, el crimen llevado a su extremo, al punto de autonegación, con lo cual la diferencia entre el crimen y la ley cae dentro del crimen. La ley “domina” al crimen cuando algún “crimen absoluto” particulariza todos los otros crímenes, los convierte en “puros crímenes particulares”, y este gesto de universalización por medio del cual una identidad se convierte en su opuesto es, desde luego, precisamente el del punto de “almo-hadillado”.<sup>19</sup>

Esta segunda lectura de la dialéctica hegeliana descubre el tema de la identidad con una nueva consistencia. En un primer momento, la universalidad de la ley excluye a los crímenes particulares; en un segundo momento, la universalidad de la ley contiene la negación de los crímenes particulares. Pero, en un tercer momento, la inicialmente puesta universalidad de la ley se revela como un crimen particular puesto en un lugar vacío necesario para que todos los demás crímenes sean considerados como crímenes particulares. De nuevo advertimos cómo un elemento de la serie (en este caso, de la serie de los crímenes) se pone por fuera de ésta para que la serie pueda funcionar en su conjunto. Frente a todos los crímenes particulares debe haber un no-crimen por medio del cual todos los crímenes alcancen su particularidad. Este no-crimen es un cri-

<sup>18</sup> Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 50.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 51.

men que se ha negado al salirse de la serie, y al momento en que los otros crímenes se comparan con él, entonces alcanza la universalidad: es un crimen universalizado, y sólo como tal alcanza la dignidad de ley universal.

En síntesis, en esto consiste la concepción hegeliana de la identidad: la identidad de una entidad consigo misma equivale a la coincidencia de esta identidad con el espacio vacío de su “inscripción”. Encontramos identidad cuando fracasan los predicados. La identidad es el excedente que no puede ser captado por los predicados: más precisamente (y esta precisión es crucial si queremos evitar una comprensión errónea de Hegel), la identidad-consigo-misma no es nada más que esta imposibilidad de los predicados, nada más que esta confrontación de una identidad con el vacío en el punto en que esperamos un predicado, una determinación de su contenido positivo.<sup>20</sup>

Intentemos trasladar este razonamiento a la teoría política moderna en su desarrollo más clásico: el contractualismo. Para abreviar diremos que este modelo contiene tres momentos: *a)* el estado de naturaleza; *b)* el pacto o contrato; *c)* el Estado civil. Tomemos la versión más llana de Thomas Hobbes. En el autor inglés, el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos. Podríamos decir que se trata de un estado de violencia generalizada. En este estado la vida de los hombres es insegura, infeliz y breve. El pacto social suspende esta violencia y hace entrar a los hombres en una forma de convivencia civilizada, de paz, seguridad, orden y, se entiende, de longevidad. Esta situación se denomina precisamente “Estado”, “sociedad política” o “sociedad civil” y se caracteriza, en lo fundamental, porque nadie ejerce violencia contra otro. Esta situación es posible porque los sujetos contratantes decidieron transferir su derecho a castigar las injurias recibidas y a ejercer violencia contra otros a una persona o una asamblea, que en adelante será denominada “soberano”. Como puede colegirse con facilidad, aquí se elabora el razonamiento del lugar vacío ocupado por un particular frente al cual todos los demás ad-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 56.

quieren el estatuto de particulares. De esta manera, el Estado Leviatán no es más que el Estado de guerra llevado a su extremo, al punto de su negación. Tal situación queda al descubierto cuando Hobbes caracteriza al soberano como aquel que dicta la ley sin someterse a ella. Es el razonamiento del Uno excluido de la serie para que el conjunto tenga coherencia. Dicho con otras palabras, para que exista el Estado es necesario que uno de los ciudadanos se salga del conjunto ciudadano y conserve, concentrado, el Estado de guerra, lo cual se traduce en su capacidad de emitir leyes sin estar sometido a ellas. Donde existe esta situación, ahí hay un Estado.

La teoría política posterior a Hobbes se encargó de reprimir, desalojar o encubrir esta realidad de la existencia de todo Estado. Tal es el significado profundo de las contribuciones de Locke, Rousseau y Kant en el marco contractualista, y de Montesquieu, fuera del contractualismo. En efecto, todos estos autores trataron de superar el absolutismo hobbesiano, y desarrollaron el republicanismo y la democracia como las formas auténticas del Estado moderno. Sin embargo, el absolutismo hobbesiano permaneció oculto en el seno mismo del republicanismo y la democracia. Esto se puede demostrar de varias maneras. Una de ellas es analizando las contradicciones en las que incurren Locke y Rousseau cuando intentan fundar la soberanía, no en la exclusión del que ha de ser soberano (el hecho de que se excluya de la obediencia de la ley), sino en el mecanismo autorreferencial según el cual quien da las leyes debe también someterse a ellas. Si esto último opera, se difumina el principio de soberanía y, con él, el propio Estado. Como los autores se dan cuenta de ello, inventan al “pueblo” como el auténtico soberano, y simultáneamente reconocen que este sujeto (el “pueblo”) no puede ejercer en forma directa la soberanía. De esta manera, excluyen efectivamente al pueblo del papel soberano para que el conjunto estatal pueda tener coherencia, y lo sustituyen con una abstracción: el pueblo soberano tiene representantes. En la versión kantiana, el legislador tiene que desempeñar su tarea como si (*als ob*) el pueblo mismo hubiera dado su consentimiento. Es así como el soberano hobbesiano se mantiene reprimido, aunque listo para re-

tornar en épocas de crisis. Por eso, tiene toda la razón Carl Schmitt cuando señala que el soberano es aquel que decide en el caso de excepción. Y ése fue un reconocimiento que se hizo, precisamente, en el siglo xx.

Consideremos ahora, dentro de la teoría del Estado de Hegel, la fundamentación que desarrolla acerca de que el monarca ha de ser impuesto por su ascendencia biológica. Se trata, sin duda, de un factor irracional como coronación del Estado racional. Algunos autores han criticado duramente este aspecto, empezando por el propio Marx:

En las cumbres del Estado político, el nacimiento hace que ciertos individuos determinados resulten encarnaciones de las más altas tareas del Estado. Las más altas funciones del Estado coinciden por su nacimiento con el individuo, así como la situación del animal, su carácter, su modo de vida, etcétera, le están asignadas diferentemente por el nacimiento. En sus funciones más elevadas, el Estado adquiere una realidad *animal* [...] El secreto de la nobleza es la *zoología*.<sup>21</sup>

Otros autores han tratado de comprender este enigma de un elemento irracional en la construcción del Estado racional. Dice Žižek:

La monarquía constitucional es un todo orgánico articulado racionalmente, a cuya cabeza hay un elemento “irracional”, la persona del rey. Lo crucial es precisamente el hecho acentuado por los críticos de Hegel: el abismo que separa al Estado como totalidad racional orgánica, del *factum brutum* “irracional” de la persona que encarna el poder supremo, es decir, por medio de la cual el Estado asume la forma de la subjetividad. [...] El monarca funciona como un significante “puro”, un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas

<sup>21</sup> Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, tr. Antonio Encinares, México, Grijalbo, 1970, pp. 131-132. Véase también Gerardo Ávalos Tenorio, “La cuestión del Estado: Marx frente a Hegel”, *Relaciones*. Publicación semestral de análisis sociológico, 4/1990, DRS, UAM-Xochimilco.

del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protuberancia “irracional” del edificio social, que transforma la masa amorfa del “pueblo” en una totalidad concreta de costumbres.<sup>22</sup>

Como vemos, en la deducción hegeliana de la monarquía opera la misma lógica del Uno excepcional que permite la coherencia y el movimiento del conjunto. Ya podemos decir que en el Estado siempre tiene lugar un espacio de exclusión irracional (un centro ausente) que hace que funcione. Este centro ausente es el soberano de Hobbes y el monarca de Hegel. Ambos han sido desalojados de la teoría política liberal, democrática y republicana; pero, en realidad, se conservan como la parte ominosa, oculta, de esas mismas teorías. Esta lógica de funcionamiento de lo político se transcribe en la lógica del capital, pero en este terreno aparece como despolitizada. Por esta razón, el capital se presenta como no político, y lo institucionalmente político se presenta como si fuera ajeno al capital. El lado oscuro u ominoso de lo político democrático, liberal y republicano, está en la política despótica del capital, en cada uno de sus momentos constitutivos.

### CONCLUSIONES

Hemos intentado una derivación de la lógica del Estado a partir de la propia estructura lógica de la teoría política moderna. Nos percatamos de que la interconexión entre el capital, entendido como forma social, y el universo de lo político, no significa una vinculación mecánica entre dos objetos diferentes; antes bien, se trata de una compleja relación en el interior de una misma forma social. Dicho con otras palabras, el capital hace el mundo político, fragmentándolo en una dinámica tal que lo que aparece manifiestamente como político llega a ser importante sólo en el nivel de lo que Carl Schmitt llamó la gran política, es decir, en un primer momento en el plano de las relaciones entre estados naciones soberanos y, en un segundo

<sup>22</sup> Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 115-116.



momento, en la estructuración imperial del mundo político en el ámbito global. Este mando imperial tiene una relación directa con lo que Marx llamó el mando despótico del capital.

En contraste, en lo que atañe a la política interna de los estados, conviene señalar que queda sujeta a la posición geoestratégica que mantenga cada uno de ellos. En ese marco debemos ubicar la lógica de las instituciones y los procesos políticos internos de cada país. El republicanismo y la democracia funcionan, claro está, pero cada vez lo hacen con menos efectividad en cuanto formas de gobierno y cada vez más en cuanto modos de legitimación de una implacable lógica que no se presenta como política sino como un aséptico juego libre de fuerzas mercantiles, como economía. En consecuencia, el capital tiene una dimensión política que no se ubica en el terreno de lo que la antigua tradición defensora de la politeia señaló como lo propio de la política (el espacio público de decisión donde todos participan), sino, muy lejos de éste, en el ámbito del mando autocrático de los pocos que dirigen las conductas de los demás.

# CIUDADANÍA, DERECHOS SOCIALES Y MULTICULTURALISMO

JOSÉ LUIS TEJEDA

## LA CIUDADANÍA, A DISCUSIÓN

Entre los diversos aspectos de la política y la sociedad actual, el tema de la ciudadanía va destacando de una manera singular en los últimos años del siglo pasado y en los inicios del actual. Durante la primera mitad del siglo xx, apenas si había despertado algún interés. La ciudadanía quedaba como una referencia jurídica con escaso valor político y cultural para entender la dinámica de las sociedades contemporáneas. Los estudios de las clases sociales y la deificación del pueblo como entidad unitaria volvían innecesarias las referencias al tema del ciudadano. Había hasta un desprecio por el tratamiento de la cuestión ciudadana. El poder se ejercía desde las élites hacia las masas y las clases sociales constituidas. El fin de la sociedad de masas llevaría a que se le otorgue una mayor relevancia a la formación de una subjetividad individual y diferenciada.<sup>1</sup> La sociedad civil entraría en escena como espacio de la diversidad y la pluralidad. Aun así, se han seguido dando intentos reiterados por deificar ahora a la sociedad civil. Se le pretende unitaria y se le mutila. En ocasiones y en algunos círculos, la sociedad civil se ha convertido en un lugar común y en un cliché que sustituye las antiguas referencias al “pueblo”

<sup>1</sup> Negri identifica el final del obrero-masa en la década de los sesenta. La sociedad de masas se queda atrás e irrumpe la sociedad de la información y la comunicación. Toni Negri, *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 61-62.

y a la "clase". Existe el mismo riesgo con el tema de la ciudadanía. Sólo que la referencia al ciudadano lleva obligadamente a un reconocimiento enfático de los derechos individuales y civiles.

La recuperación del concepto de ciudadanía ha llevado a replantear, incluso, algunos de los temas clásicos de la ciencias sociales y políticas. Tal es el caso del famoso debate que estableció Marshall acerca de la importancia de la ciudadanía en la formación de la clase social.<sup>2</sup> La ampliación de derechos individuales, civiles, políticos y sociales lleva a la gestación de un conjunto de garantías que modifican la estructura misma de la sociedad actual. De su condición superestructural, la ciudadanía deviene en factor estructurante de la vida actual. Ya no es una cáscara vacía, pues se convierte en una construcción permanente y conduce al ejercicio cabal de los derechos y obligaciones que conlleva. La irrupción de las identidades y de la ciudadanía, como la forma de identidad democrática por excelencia, lleva a una revolución de la subjetividad. La relación entre individuo y comunidad puede pensarse desde la perspectiva de la ciudadanía democrática. Éste es uno de los elementos en los que se puede encontrar todo un universo a desarrollar sobre la identidad política y las nuevas subjetividades sociales. La identidad se forma en relación con los otros y la ciudadanía es la identidad política más importante en la sociedad democrática.<sup>3</sup>

La sociedad de masas era colectivista. El desmantelamiento del Estado benefactor permitió la instauración de un nuevo individualismo que destroza la cohesión y las seguridades de las sociedades antiguas. El individualismo se llega a volver anómico y amenaza con destruir la identidad misma de la sociedad moderna. Es imposible reconstruir la sociedad a partir de esquemas de colectivismo coercitivo. La subjetividad individual ha quedado como una herencia inmediata y con ella

<sup>2</sup> Marshall desarrolla la idea de que la ciudadanía tiene influencia en la configuración de la clase social. T. H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 37-38.

<sup>3</sup> Taylor sostiene que la identidad colectiva reclama el reconocimiento de los otros. Charles Taylor, "¿Qué principio de identidad colectiva?", *La Política*, núm. 3, Barcelona, Paidós, octubre, 1997, p. 136.

sobreviene el reto de lograr los consensos y la cohesión de un mundo conflictivo y complejo. Aquí es donde el asunto de la ciudadanía se vuelve relevante y adquiere actualidad. Cuando nos referimos al ciudadano, estamos pensando en un ser individual inserto en un mundo de derechos y responsabilidades. El tema de la ciudadanía nos puede permitir alejarnos de los esquemas abstractos y lograr un sentido de pertenencia del ser concreto en una comunidad histórica.

Pensar en la ciudadanía nos puede ayudar a desbrozarle el camino a muchos asuntos pendientes e irresueltos de la teoría y la práctica de la democracia moderna. El abanico de posibilidades puede ser mayor, pero por el momento nos centraremos en tres aspectos que nos parecen cruciales para discutir la cuestión ciudadana. Un primer aspecto se relaciona con las cuestiones de la amplitud y del sentido de pertenencia de la ciudadanía. ¿Quiénes son ciudadanos? y ¿cómo logran vivir en las comunidades políticas? son interrogantes que nos hacen abordar asuntos relacionados con la adquisición y extensión de la ciudadanía. Otro bloque de preocupaciones se deriva del cuestionamiento sobre el tipo de ciudadanía y la calidad de vida que se pretende alcanzar. La democracia vuelve a acercarse a los debates de la economía, pero ya no como experiencia fenoménica, sino como un vehículo para alcanzar la justicia social. La democracia económica e industrial puede ayudarnos a comprender los nexos entre economía y democracia y su aterrizaje a través del tema de la ciudadanía.

Finalmente, la afirmación identitaria y el debilitamiento de la cohesión nacional, ha llevado a un auge de los temas del pluralismo y la multiculturalidad. Los estados nacionales pretenden rehacerse ahora sobre la base de una ciudadanía con derechos diferenciados. El poder así, tendrá que reconstruirse desde la base de una ciudadanía más activa, reflexiva y vigilante. Las viejas utopías han quedado atrás. Ahora, es posible pensar en un poder de la ciudadanía radical, que obliga a retomar el tema del sujeto político. Los ciudadanos pueden ser diferentes y diversos. Ya no existe un sujeto último, portador de futuro. Ahora el poder tiene que ejercerse desde arriba y desde abajo, con existencias y subjetividades diversas. Tenemos

un poder tanto instrumental como relacional, que se nutre y es regulado por la existencia de poderes ciudadanos, dotados de pluralidad y complejidad. La construcción de redes de poder ciudadano, parece ser una conclusión de los nuevos tiempos sociales y políticos que vive el mundo.

#### CIUDADANÍA Y SENTIDO DE PERTENENCIA

Un primer asunto que se debe considerar es el de la configuración del ciudadano, visto desde la ampliación del cuerpo democrático. ¿Quiénes son ciudadanos en el mundo moderno? En un régimen democrático se entiende que el poder reside en el pueblo como entidad orgánica. Aunque la noción de pueblo puede prestarse a referencias metafísicas, en la actualidad se conforma por las mayorías y minorías de ciudadanos. De ahí que la democratización de las sociedades se haya visto en primera instancia como la ampliación de la ciudadanía. En la democracia antigua, la ciudadanía se restringía a los varones mayores de edad y que eran hombres libres. Un tipo de democracia patriarcal.<sup>4</sup> De aquella definición básica de ciudadanía se pasaría, a lo largo de la historia, a una extensión del concepto a otras capas de la sociedad. En el mundo moderno y con la irrupción de las revoluciones liberales y democráticas, la ciudadanía no ha dejado de ampliarse. El *demos* se ha abierto y con ello el poder de los ciudadanos se ha incrementado, mientras se extiende el principio mismo del ciudadano. Uno de los momentos destacados en la extensión de la ciudadanía ha sido el reconocimiento de los derechos ciudadanos en la clase obrera. En el liberalismo, el poder de decisión política se liga al derecho de propiedad.<sup>5</sup> La primera condición para ejercer la libertad política, sería gozar de la libertad económica. El proletariado moderno aparece como una clase económica dependiente y de no propietarios. Esa condición es esgrimida originalmen-

<sup>4</sup> David Held, *Modelos de democracia*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 38.

<sup>5</sup> Locke sostenía que el hombre tiene la propiedad sobre su propia persona. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 23.

te para negarle los derechos políticos. Una clase social que depende de otros y no vive en libertad plena, puede presentar dificultades para tomar decisiones pertinentes, tal sería el razonamiento del liberalismo básico.<sup>6</sup>

La acción de la clase obrera se hace sentir a lo largo de los dos últimos siglos. Va logrando autonomía y poder de decisión como clase social y eso le abre la brecha de los derechos ciudadanos. La incorporación de la clase trabajadora al *demos* moderno genera la elasticidad del principio de la ciudadanía. El argumento liberal de la ausencia de propiedades y de poder económico para lograr participar de la comunidad política, es contestado con la acción colectiva de la clase obrera y la necesidad de insertar sus derechos y demandas dentro de la sociedad moderna. El no reconocimiento de la condición ciudadana de los trabajadores industriales hubiera llevado a un estado permanente de violencia de clases. La aceptación del principio igualitario de la ampliación de los derechos ciudadanos a las clases bajas de la población, traerá toda una secuela de efectos sociales. El simple hecho de otorgarle el derecho al sufragio al trabajador, obliga al Estado a garantizar su educación, su salud y su subsistencia. La elevación del paria a la condición de “caballero” o de parte integrante de la civilización genera una obligación estatal y comunitaria para preocuparse por las condiciones de vida y de existencia de todos sus integrantes.<sup>7</sup>

Otro momento relevante en la ampliación de la ciudadanía es el reconocimiento de los derechos políticos de los jóvenes y de las mujeres. A los primeros se les negaban los derechos políticos porque se consideraba que la inmadurez era un serio inconveniente para dotar de poder a los miembros más jóvenes de la sociedad. La mayoría de edad ciudadana se ha venido reduciendo y ha llegado a un límite que se vuelve absoluto. Como sostiene Bobbio, existe un punto en el que la sociedad

<sup>6</sup> El liberalismo es un movimiento que tiene diferentes facetas y vertientes, pero hasta un autor del liberalismo progresista y democrático como John Stuart Mill tenía sus suspicacias ante el voto electoral para los excluidos. Se opuso al voto secreto y, en su opinión, los niveles de instrucción deberían otorgar diferentes grados de votación. John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 100-15.

<sup>7</sup> T. H. Marshall y Tom Bottomore, *op. cit.*, p. 18.

no le puede conceder derechos ciudadanos a menores de edad.<sup>8</sup> Aquí hay una frontera infranqueable en materia de derechos ciudadanos. Con las mujeres, la historia ha sido distinta. En la antigüedad no tenían derechos políticos por la visión antropológica que se tenía de la ciudadanía. Bovero sostiene que la idea de ciudadanía se apoyaba en una idea antropológica del ser humano.<sup>9</sup> El ser ciudadano era una condición propia de hombres libres que podían tomar decisiones sobre la vida pública y que estaban alejados de las labores físicas y domésticas. La mujer, ligada a las actividades del hogar y a la actividad privada, se veía relegada de las decisiones públicas. La aparición del sufragio femenino amplía el *demos* e introduce otra subjetividad en la comunidad democrática moderna. Las mujeres irrumpen en la vida pública, pero también el espacio público tiene que agregar los intereses de la vida privada, íntima y cotidiana. De hecho, a propósito de la vida cotidiana y personal, existen vertientes del feminismo que ponen en entredicho la disociación entre lo público y lo privado, tan propio del liberalismo político.<sup>10</sup>

El resultado será que la ciudadanía se va construyendo desde diferentes vertientes y deja de estar identificada con un modelo homogéneo de identidad política. Los estados-nación tratan de dar un sentido de pertenencia homogéneo a los ciudadanos, pero se presentan intereses variados, conflictivos y hasta antagónicos. Todos pueden ser franceses, argentinos o estadounidenses; no obstante, hay intereses encontrados entre los obreros de la fábrica y los inversionistas mayoritarios de la misma. El conflicto subyace en la sociedad moderna. La ciudadanía pretende realizar una igualación que lo supere; sin embargo, eso es imposible. Como quiera, logra generar un efecto

<sup>8</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1986, p. 14.

<sup>9</sup> Michelangelo Bovero, "Sobre los fundamentos filosóficos de la democracia", *Revista Dianoia*, año XXXIII, núm. 33, México, UNAM/ FCE, 1986, p. 158.

<sup>10</sup> Mouffe hace una revisión de las teorías feministas y explica cómo algunas de éstas han metido una cuña en materia de separación de lo público y lo privado. Para desconstruir la ciudadanía patriarcal hay que rehacer el nexo de lo público y lo privado. Así es como temas de orden "natural" como el de la maternidad debieran ser considerados como asuntos de orden público. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 17.

igualitario que afecta las inequidades y canaliza el conflicto. El proceso de extensión de la ciudadanía y de ampliación de derechos civiles, políticos y sociales, se vería permeado por una tendencia incesante hacia una mayor igualdad de la sociedad. Tocqueville veía en la pérdida de los privilegios y en la elevación de las clases populares una tendencia muy clara hacia la democratización.<sup>11</sup> La primera igualdad abría el camino para las últimas.

La conquista de la ciudadanía trata de igualar a los seres humanos con sus características genéricas. Es un momento de homogeneización en la formación de la comunidad política moderna. Se pierden las distinciones y las diferencias y las cualidades específicas y concretas son retraídas al ámbito de los conflictos privados. El ciudadano igual puede crear un espacio público sustentado en la argumentación discursiva y en la razón dialogante.<sup>12</sup> El mundo del conflicto estaría en la economía, en la esfera privada y en la sociedad civil. La visión mistificada de la política y el Estado llevaría a la superación de las contradicciones y choques de los ciudadanos. La comunidad democrática ilusoria habría eliminado el conflicto. El potencial igualador de la ciudadanía alcanzaría las diferencias de clases. Mientras que la vida económica genera desigualdad, la ciudadanía nos lleva a la equidad.

Alcanzar la ciudadanía plena y sustantiva sería un objetivo de las sociedades democráticas. La ciudadanía como proyecto debería materializarse en una política incluyente. La extensión del sufragio lleva a la ampliación de la comunidad política. La interrogante acerca de la composición de la ciudadanía atañe a la dimensión cuantitativa del asunto. En los momentos boyantes de la democratización no se visualizan claramente las limitaciones y problemas a los que se enfrenta la ciudadanía moderna. Hay límites absolutos e infranqueables que no se pueden transgredir sin alterar la esencia misma de la

<sup>11</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 1957, p. 33.

<sup>12</sup> La teoría de la democracia deliberativa desarrolla toda una idea de la transparencia y la comunicación democráticas. La condición necesaria es que los sujetos estén en circunstancias de equidad y equilibrio. James Bohman, "La democracia deliberativa y sus críticos", *Revista Metapolítica*, vol. 4, núm. 14, México, Centro de Estudios de Política Comparada, abril-junio, 2000, p. 49.



vida pública. Los menores de edad, los presos que no gozan de libertad y los enfermos mentales que han perdido el juicio, no pueden ser parte de la ciudadanía de una nación. Los jóvenes, las mujeres, los trabajadores y los pobres se han incorporado a la vida ciudadana y han transformado el carácter de la vida política y pública. Se mantiene, sin embargo, un conjunto de limitaciones estructurales que complican el ejercicio pleno de la ciudadanía.

Ante la visión optimista que rescata la dimensión ciudadana para democratizar la vida moderna, la crítica de izquierda insiste en la limitación de la ciudadanía en los marcos de un sistema de clases, *status* y jerarquías. Los pobres adquieren la ciudadanía, pero no la pueden ejercer cabalmente. Existe una iniquidad de clases, razas, etnias o géneros que pervierte el ejercicio de la ciudadanía. Ante un litigio judicial, un ciudadano pobre y uno rico tendrían el mismo derecho a la justicia; no obstante, la justicia cuesta. Hay que dedicarle tiempo, pagar abogados e invertir recursos en el proceso judicial. La disposición y la posibilidad de enfrentar un pleito judicial podría ser diferente entre un pobre y un rico. La diferencia económica puede llevar a corromper y deformar la justicia. Los derechos ciudadanos quedarían mancillados por el poder económico. Aquí la solución sería que el Estado y la sociedad civil tuvieran mecanismos para auxiliar y facilitar los recursos jurídicos a la gente de menores ingresos. Lo ideal sería que no se dejara de impartir justicia por motivos económicos o estructurales.

Lo mismo ocurre en el terreno educativo. Bourdieu analizó cómo el sistema escolar tiende a reproducir las desigualdades estructurales de las clases sociales.<sup>13</sup> La educación aparece como un proceso ilusorio que trata de sobreponerse a las diferencias del mundo económico, pero termina reproduciendo las desigualdades del trabajo manual e intelectual y la jerarquización de la sociedad dividida. La conquista de la ciudadanía por la clase proletaria y las minorías étnicas o raciales, conlleva la extensión de la educación a todos los segmentos sociales. La educación sirve de motor para ampliar las oportu-

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1981, p. 51.

nidades de vida de los grupos excluidos, minoritarios u oprimidos. La educación puede utilizarse para elevar a la gente común a la condición de “caballero”. El régimen democrático brinda esta oportunidad de mejoramiento del *status* o de cambio del mismo. Una minoría lo puede lograr y lo logra. Una mayoría se enfrenta a límites inalcanzables que garantizan la reproducción de las desigualdades del mundo actual. La educación no puede ir más allá de los límites estructurales en lo que se sustenta. Eso no implica renunciar a la educación ciudadana y democrática. De hecho, ésta sirve para ampliar las oportunidades y mejorar los derechos sociales. Hasta cierto punto y en alguna franja de la población, la educación eleva a los trabajadores, a los pobres y a los grupos oprimidos. Es más, a últimas fechas se ha insistido en atacar la iniquidad en la misma institución escolar y en el currículum educativo. La educación democrática debería darles voz y espacio a los oprimidos en aras de que disminuya la brecha social que gesta la base económica del capitalismo. El poder de contestación de los grupos oprimidos se presenta en la misma escuela, en sus instituciones y en sus valores.<sup>14</sup> El régimen democrático y el reconocimiento de la ciudadanía de los grupos oprimidos permite que se logre dicha acomodación y contestación.

El modelo de la socialdemocracia trataba de ampliar los derechos sociales de la población hasta lograr una mejor distribución del producto social. Siempre se toparía con los abruptos límites de la cuestión ciudadana. No todos logran elevarse a la condición de ciudadanía plena y sustantiva. Los bolsones de miseria, marginalidad y fracaso, ponen en entredicho la validez del esquema simplista de ampliación de derechos y nos regresan a la discusión acerca de la comunidad política ilusoria. La conquista de la ciudadanía tiene un efecto democratizante e igualador, mas no logra por sí sola resolver la brecha de las desigualdades. En tanto, en el esquema del totalitarismo revolucionario, se ha pretendido resolver el asunto de los derechos sociales aunque sea a costa de los derechos civiles y políticos. El “asalto” definitivo al poder de las clases popula-

<sup>14</sup> Michael W. Apple, *Educación y poder*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 40-41.

res ha conducido a la solución de una parte del problema; sin embargo, se han creado dificultades mayores. La solución definitiva parece imposible e inviable de alcanzar. La indeterminación radical de la democracia tiene un sustento en la cuestión ciudadana.<sup>15</sup> Si no es válido concluir la democracia, tampoco lo es cerrar el asunto de la ciudadanía. Su carácter abierto nos lleva a optar por un juego de opciones y alternativas que generan cambios en la idea de ciudadanía, de poder y de política. El manejo de los derechos civiles, políticos y sociales debe quedar en manos del mismo poder que los ciudadanos tienen con el sufragio, el poder de contestación y resistencia y el poder de gestión que se adquiere con el ejercicio de espacios de gobierno.

La obra de Marshall resultaba idónea para el modelo de extensión y ampliación de derechos de la era del Estado benefactor. Había una visión lineal del desarrollo progresivo de los derechos ciudadanos. Los derechos civiles en el siglo XVIII, los derechos políticos en el XIX y los derechos sociales en el XX.<sup>16</sup> La tendencia igualitaria empieza con la constitución del ciudadano moderno y luego se dota de derechos y poderes crecientes. El carácter lineal de la conquista de la ciudadanía ha quedado en entredicho en las sociedades posrevolucionarias. En ellas se lograron derechos sociales, mientras se eliminaron o no se abrieron jamás los derechos civiles y políticos. Las revoluciones democráticas en el Este europeo de 1989-1991 restablecieron los derechos civiles y políticos mientras se han ido perdiendo los derechos sociales logrados. En el Occidente capitalista, los estados socialdemócratas y populistas se han erosionado. Aunque se ha consolidado el régimen democráti-

<sup>15</sup> Lefort desarrolla el planteamiento de la indeterminación radical de la democracia. La misma democracia lleva a la constitución de un lugar político "vacío" que puede ser llenado sucesivamente por diversas corrientes políticas. Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 190. Cada corriente política promete y cree resolver en forma definitiva los problemas desde su perspectiva absoluta. La democracia los relativiza y los obliga a reconocerse mutuamente. Lo mismo ocurre con la ciudadanía. Al no existir una idea de ciudadanía única, se puede enriquecer, ampliar y diversificar. Democracia y ciudadanía se manifiestan como horizontes abiertos y problemáticos.

<sup>16</sup> T. H. Marshall, *op. cit.*, pp. 25-26.

co, la ciudadanía tiende a perder derechos sociales. Existe una noción de ciudadanía que nos retrae al individuo contratante en el mercado económico, político y social. La destrucción de las identidades colectivas, corporativas y gremiales del Estado de bienestar, ha dejado al individuo en el desamparo ante las fuerzas actuantes del mercado globalizado. La ciudadanía queda amenazada y se impone una tendencia a la desciudadanización.<sup>17</sup>

Al caerse el trasfondo social común del siglo xx se han formado y reconstruido nuevas identidades y resistencias. Los derechos sociales adquiridos se tambalean con el acoso de las fuerzas del mercado. Los derechos humanos se proclaman universales, mientras crece la pobreza, el desempleo, la marginalidad y los desamparados. El ciudadano gana en derechos civiles y políticos, pero pierde en los derechos sociales sustantivos. Eso daña irremediablemente el sentido de pertenencia del ciudadano a la comunidad política. Se llega a convertir en un excluido en su propia casa. La pérdida de derechos parece conducir a una desciudadanización en momentos en que se amplían y vuelven universales los valores de los derechos del hombre y la democracia. La democracia misma se pone en peligro en la medida que millones de excluidos y marginados no se sienten parte integrante del cuerpo político. Por un lado, se da la formación de sociedades civiles vigorosas, poderes ciudadanos emergentes que recortan una parte de la población, mientras que se amplía el número de no-ciudadanos, que pueden ver a todo el sistema económico y político como ajeno a ellos. Un cinturón creciente de marginalidad acompaña la extensión de la democracia política, los derechos humanos y el Estado de derecho. La democracia se desdobra y llega a tener códigos diferentes entre los ciudadanos integrados y los excluidos del mapa político normal.

El caso es más alarmante con los “extranjeros”. Los fenómenos migratorios han marcado la vida social de los últimos años

<sup>17</sup> La concepción de ciudadanía de la nueva derecha apunta a la promoción de la desciudadanización y la pérdida de derechos. Will Kymlicka y Wayne Norman, “El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *La Política*, núm. 3, Barcelona, Paidós, octubre, 1997, p. 10.

del siglo pasado. El esquema de metrópoli-periferia se ha visto alterado. La riqueza y la opulencia se concentraban en las zonas metropolitanas, mientras que la miseria y la explotación eran comunes a los sitios periféricos del mundo. Al cerrarse las opciones alternativas para el desarrollo desde los países emergentes y pobres del mundo, se ha agudizado el fenómeno migratorio. La población más desesperada busca opciones de trabajo y oportunidades de vida en los países más desarrollados. Se quieren saltar las etapas del desarrollo económico nacional y optan por la aventura en los sitios metropolitanos. Los migrantes pobres y los refugiados políticos, “colonizan” los territorios de los poderes dominantes. El primer mundo, tiene áreas “tercermundistas”, aldeanizadas, que plantean nuevos dilemas para la cuestión de la ciudadanía. El tema de la pertenencia no se agota en la lucha por la obtención de la ciudadanía formal, ya que los derechos humanos se vuelven universales y con ello dejan de depender del estatuto formal del ciudadano. Los migrantes económicos y políticos reclaman los derechos de ciudadanía más allá del reconocimiento formal (aunque la incluye obligadamente), porque quieren dejar de ser tratados como extranjeros en los nuevos países en que residen.<sup>18</sup>

El fenómeno migratorio ha crecido de tal manera que en los Estados Unidos y en Europa occidental avanzan las medidas restrictivas contra los migrantes y los extranjeros. La “lepenización” de la cuestión nacional estaría llevando a los países más desarrollados de la Tierra a una espiral excluyente que puede contradecir los postulados centrales de la construcción de la ciudadanía. Es de sentido común establecer la diferencia entre el nosotros ciudadano y los “extraños”. Es más difícil determinar qué hacer con los migrantes que se han adherido a la cultura nacional adoptada, que emigran forzados por motivos económicos o políticos muy acuciantes, o bien, qué hacer con los grupos nacionales que habitaban desde antes de que se declarara la formación del Estado nacional y con las minorías oprimidas que no se sienten representadas en el poder constitui-

<sup>18</sup> Kymlicka comenta cómo los migrantes se convierten en uno de los grupos formadores del pluralismo cultural en las sociedades actuales. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 29.

do.<sup>19</sup> Las consignas de una Europa para los europeos y unos Estados Unidos para los estadounidenses, parecen negar la formación multirracial y multicultural de las entidades políticas. La ofensiva de la ultraderecha en Europa ha generado el desplazamiento de las preocupaciones habituales de las fuerzas políticas. Ha crecido el malestar y el temor hacia la presencia de extranjeros y migrantes en la vida europea. En la actualidad se acentúan las políticas encaminadas a restringir su presencia en la vida económica, política y social. A la desc ciudadanización que se vive contra los excluidos del interior de la comunidad política por la falta y la pérdida de derechos sociales, habría que añadir la ausencia total o la negación de derechos para los migrantes, grupos nacionales y minorías oprimidas que no dejan de ser en parte una consecuencia de la evolución de la economía y la política de la globalización.

El sentido de pertenencia del ciudadano a la comunidad política entra en crisis con los esquemas actuales de expulsión y de rechazo de los derechos de los solicitantes de ciudadanía. Ésta puede quedar como un privilegio y un atributo de una porción de la población mundial. La ciudadanía se puede ejercer en forma cabal en los centros metropolitanos y en los circuitos minoritarios de la periferia mundial. De ahí viene descendiendo y se va mutilando hasta dar con los excluidos y los marginados de las ciudades y las comunidades políticas. Hasta el sótano del edificio social se encuentran las masas de empobrecidos que no logran siquiera hacer sentir su poder en el destino de los acontecimientos locales, nacionales y mundiales. La política ciudadana puede quedarse demasiado lejos y grande para ellos, ya que requiere todo un proceso educativo, cultural y civilizatorio.<sup>20</sup> Esos bolsones desc ciudadanizados pueden optar por tomar brechas y atajos para hacer sentir su

<sup>19</sup> Al lado de los grupos de migrantes, Kymlicka identifica a los grupos nacionales sometidos y a las minorías oprimidas como otros tantos núcleos promotores del pluralismo cultural. A estos grupos tiene que responderse con políticas diferenciadas según el grupo de que se trate. Will Kymlicka, *op. cit.*, pp. 46-55.

<sup>20</sup> Giroux llama la atención acerca del hecho de que la ciudadanía debe construirse con el proceso educativo y cultural, porque de no ser así puede volverse una ciudadanía vacua y empobrecida. Henry A. Giroux, *La escuela y la lucha por la ciudadanía*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 21-22.

poder político. La construcción de la ciudadanía actual tiene que considerarlos y crear mecanismos para canalizar y llevar su dinámica al fortalecimiento de la democracia. De no ocurrir así, las brechas o los atajos pueden conducir hasta el regreso del autoritarismo y el totalitarismo.

Líderes mesiánicos y demagógicos pueden cubrir el vacío que deja la política ciudadana y ofrecer “pan y circo” a los pueblos hambrientos. Visto así, cabe preguntarse: ¿es que acaso el impulso democrático se ha revertido y estamos viviendo una pérdida de los derechos ciudadanos? ¿No se supone que en la década de los noventa del siglo xx se vivieron los últimos procesos democratizadores en Occidente? Es atrevido sostener que existe una reversión en los avances ciudadanos. Más bien, se tiene un desdoblamiento y división de las democracias y los ciudadanos. Hay ciudadanos en diferentes grados y nuevos grupos sociales alcanzan la incorporación a los *demos* actuales, mientras la exclusión y la marginalidad ofrecen un reto urgente a los proyectos democráticos. Se podría sostener que los procesos de democratización y ciudadanización no avanzan en términos lineales y llegan a chocar con otras tendencias dominantes en la globalización y el capitalismo mundial. El choque entre ciudadanos y desc ciudadanizados, entre integrados y excluidos y entre la sociedad civil y los marginales, puede llegar a marcar el derrotero inmediato del mundo por venir en vastas zonas del globo.

### ¿QUÉ TIPO DE CIUDADANÍA?

Además de que la extensión de la ciudadanía se ve amenazada desde el interior de las sociedades democráticas, se pone a discusión el tema del carácter mismo de la ciudadanía. Algunos de los elementos de la pertenencia ciudadana se hilvanan para llevarnos a las preocupaciones relacionadas con el carácter y la calidad de la vida ciudadana. La democracia se interesa por la igualdad jurídica y política. En apariencia, soslaya la igualdad económica y social, pero la creación de un cuerpo de derechos políticos, le otorga poder a las clases subalternas para

negociar y pactar condiciones de vida. Los derechos civiles y políticos no se desligan de los temas sociales. Más bien, podrían conducir a elevar la fuerza potencial de los actores sociales. La inclusión y la exclusión del *demos* modela el tipo de ciudadanía que se instituye. Al otorgarse la ciudadanía sólo a quienes tienen propiedades y rentas, el ciudadano queda como un caballero de clase alta. El tipo de ciudadanía es clasista y elitista. En la medida en que la ciudadanía incorpora a no propietarios y a grupos oprimidos y minoritarios de la sociedad, los temas de la ciudadanía crecen geométricamente. El reconocimiento de derechos civiles y políticos para los trabajadores, nos remite a discutir acerca de la cuestión laboral, el desempleo y las condiciones de vida de los obreros.

Ser parte integrante de una comunidad política requiere de ciertas condiciones que se deben cubrir y garantizar. La sociedad está obligada a brindar esas garantías a los nuevos ciudadanos. El obrero asciende a la condición de ciudadano y con eso los aspectos de la ciudadanía se pueden entrelazar con los temas de las clases populares. La expropiación de la ciudadanía a las clases altas se convierte en uno de los elementos centrales de la lucha democrática de los siglos *xix* y *xx*. Por eso, es un error de la izquierda totalitaria y residual declararle la guerra a la sociedad civil, acusándola de clasemediera y *light*. Apoyarse sólo en los marginados y enfrentarlos con los acomodados llevará a la reproducción de los crímenes, vicios y atrocidades del totalitarismo de izquierda. Más bien, se debe insistir en una política de incorporación de los excluidos y marginados al *demos*. La ampliación, extensión y profundización de la ciudadanía es el camino a seguir, no su destrucción ni sustitución por entidades metafísicas y absolutas. La ciudadanía produce diversidad, pluralismo y puede tender a la tolerancia. Hay que restarle fuerza a la idea de ciudadanía restringida de la que es portadora la derecha.<sup>21</sup> Sin embargo, eso

<sup>21</sup> Kymlicka afirma que el interés por los estudios de la ciudadanía es reciente, ya que antes había predominado la atención sobre las estructuras y las instituciones. La nueva derecha pretende reducir al ciudadano al juego de las fuerzas del mercado. Will Kymlicka, *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía*, pp. 5-11.



implica abandonar dogmas que todavía sostiene la izquierda residual y retrógrada.<sup>22</sup>

Ante la crisis del socialismo real y la ausencia de opciones alternativas al modelo actual de la globalización, la construcción ciudadana ayuda a detener los efectos más inequitativos de la sociedad capitalista. En la lectura del marxismo más obtuso, la ciudadanía no es más que una envoltura que esconde la desigualdad social. Es una ficción y una ilusión. Creo que el asunto es más complicado que los reduccionismos habituales de la izquierda. La gestación de la ciudadanía ayuda a promover la igualdad en todos los órdenes. La democracia liberal ha sido diseñada para ciudadanos homogéneos y sin mayor conflictividad. Es en la esfera privada donde se manifiesta el conflicto. La actividad económica corresponde a una sociedad civil que es plural y conflictiva por naturaleza. Uno de los puntos más débiles del liberalismo es que no logra abordar la cuestión de la desigualdad económica y los antagonismos en los procesos productivos, en la circulación y en la distribución de la riqueza. La democracia industrial y económica podría ayudar a resolver y enfrentar los puntos que el socialismo realmente exis-

<sup>22</sup> La izquierda residual está encabezada por los regímenes totalitarios de izquierda y los que siguen creyendo en sus ideas trasnochadas. La izquierda retrógrada queda conformada por una izquierda involucionista que ha vuelto sin rubor a los temas trillados y sobados y no logra salir de ellos por más que lo intenta. La izquierda ha perdido la iniciativa intelectual y cultural. En los últimos meses ha sido el proceso venezolano una de las experiencias que más ingredientes le ha incorporado al imaginario político de la izquierda. Se ha actualizado el debate sobre la democracia participativa y sobre la inclusión de los "marginales". Sin embargo, se tienden a reproducir pautas de la izquierda autoritaria que son preocupantes. Hugo Chávez, el jefe político, amenaza con permanecer un largo periodo en el poder, erigiéndose en el guía de la revolución bolivariana. Así es como se explota el choque entre "sociedad civil" y "marginales". Apoyarse en estos últimos y tratar de destruir la clase media porque resulta inmanejable para el poder "revolucionario", puede llevar a otra desc ciudadanización, más directa y brutal. El encono mutuo lleva al fortalecimiento de sectores golpistas y a las soluciones de fuerza, lo cual es una amenaza constante para la democracia venezolana. La "sociedad civil" con todo y sus deficiencias logra detener los intentos absolutistas de Chávez y lo obliga a ejercer un poder limitado. La izquierda actual tiene que vérselas con el poder acotado y con el pluralismo. Cuando rebase esas fronteras y trate de erigirse en poder plenipotenciario volverá a caer en las atrocidades de los regímenes totalitarios, hoy sumidos en el descrédito.

tente ha dejado pendientes, mal planteados y resueltos aún de peor manera.

En el socialismo totalitario, la clase social y el partido único terminan por anular la iniciativa individual. El ciudadano burgués es enterrado en un mundo colectivista y coercitivo, y los no propietarios de antaño se vuelven los no propietarios de hogaño. Siguen siendo no propietarios, ya que la entidad metafísica (la revolución, la clase, la etnia, el partido) a la que sirven les expropia nuevamente su trabajo y su riqueza.

El Estado, el partido y el gran timonel lo son todo, el ciudadano es nada. La lógica de masas se impone y la tiranía mayoritaria que visualizó Tocqueville rechaza las libertades básicas y los derechos primarios del hombre.<sup>23</sup> El Estado revolucionario, garantiza, sin embargo, ciertos rubros sociales primordiales a cambio de la ausencia de libertad civil y política. El Estado autoritario, burocrático y paternal le niega al ciudadano el derecho a crecer cabalmente. De ahí que el tema de la ciudadanía haya sido tan despreciado por los totalitarismos, tanto de derecha como de izquierda: el ciudadano llega a manifestar autonomía e independencia ante los poderes estatales y eso lo vuelve incómodo para cualquier tipo de despotismo. En el socialismo autoritario, el partido único y el jefe político se adueñan del proceso revolucionario y cuentan con la adhesión directa de las masas y de los organismos colectivos. La clase social, el partido y la nomenclatura están por encima de los intereses del ciudadano. El poder burocrático se encarga de administrar los intereses sociales y colectivos. El Estado se vuelve omnipresente y opresivo. En tanto, en el fascismo, la identificación de una mayoría mediocre y despersonalizada con el jefe supremo anula toda posibilidad de distancia del ciudadano.

La democracia económica e industrial podría enfrentar los antagonismos de la producción, la comercialización y la distribución de los recursos de otra manera. En un marco de corresponsabilidad, más que de confrontación de clases, se incrementa la participación de los trabajadores en el producto social, a la vez que se abren procesos de discusión y deliberación acerca de los momentos del proceso económico. En la lucha de clases

<sup>23</sup> Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 257-259.

se presenta una suspicacia mutua. Los propietarios quieren incrementar los beneficios y utilidades a costa de la mano de obra. Los trabajadores manuales se enfrentan a un mundo de explotación que los conduce a la organización colectiva de clase. El triunfo de uno de los polos antagónicos llevaría al debilitamiento del otro. El "exterior constituyente" ayuda a la afirmación de la identidad de la clase confrontada.<sup>24</sup> La actitud del empresario "gandalla" se enfrenta a los prototipos de *Robin Hood* o *Chucho el Roto*. La democracia rompe con el esquema del amigo-enemigo y presenta una salida de corresponsabilidad donde ambos extremos ponen algo de su parte para que los dos lleguen a perder lo menos posible, logren las mejores ventajas y les aporten tanto a la empresa como a la sociedad en la que viven.<sup>25</sup> Eso requiere una modificación considerable de la mentalidad y la actitud de los grupos antagónicos.<sup>26</sup> Estamos hablando de un sentido de pertenencia y de comunidad económica compartida que es común a la cuestión de la ciudadanía.

Si un trabajador no se siente partícipe de la toma de decisiones de una fábrica o de una firma, es muy probable que simule, engañe y eluda su responsabilidad. Lo mismo puede ocurrir con un inversionista que no asume un compromiso pleno con la empresa en la que invierte y sólo especula y medra con los negocios, o bien, pretende mantener un nivel de ingresos muy por encima del conjunto de la población. Los choques de fondo van a seguir existiendo en todos los ámbitos. Lo que hace la democracia es que le otorga título de legitimidad a las partes para garantizar un mayor equilibrio social y que la disputa se presente por la vía pacífica. Lo otro sería darle cauce a la violencia política entre las clases, las etnias, las naciones y los contrarios de cualquier signo. Hasta el fin del mundo y el triunfo de los "buenos" sobre los "malos": el imperio universal o el Apocalipsis revolucionario, según sea el

<sup>24</sup> Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 122.

<sup>25</sup> La dialéctica del amigo-enemigo ha quedado expuesta en la obra schmittiana. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985, p. 23.

<sup>26</sup> En tanto, Cortina hace una crítica de la demonización de la actividad empresarial y propone una alternativa para moralizar la empresa moderna. Adela Cortina, *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.

caso, ya que nunca podrán existir acuerdos definitivos acerca de quiénes son los “buenos” de la historia. Puede haber algún acuerdo básico mundial sobre el “mal absoluto”, es decir, lo que todas las civilizaciones podrían condenar; por ejemplo, el asesinato o el robo, pero más allá de esos acuerdos capitales las diferencias se abren una y otra vez, dando lugar a múltiples civilizaciones, culturas, naciones, estados, comunidades y colectivos. La disputa por la economía se antoja difícil, dado que la delimitación del mal se confunde con el ámbito de la necesidad y de los intereses mundanos.

El anclaje social requiere de un nivel de participación en la toma de decisiones y de una mejor asignación del producto social. Deberá cambiar la mentalidad de trabajadores, empleados, inversionistas y directivos en aras de un modelo de mayor corresponsabilidad y participación democrática en la vida de la empresa. A la larga, ese derrotero se tendrá que imponer para instituir mecanismos de vigilancia y control, equilibrios y niveles de participación que conduzcan al involucramiento y el compromiso de las partes. La democratización del capital se opondría a la idea de la vieja izquierda que ha hecho una apología de la pobreza y de la precariedad. Junto con eso habría que rechazar la dinámica que tiende a una mayor concentración de la riqueza, de la toma de decisiones, mientras se implanta la desc ciudadanización o la ciudadanía precaria en la mayoría de la población. Cuando el edificio social se convierte en una pirámide, la democracia pierde. Es mentira y propio de ignorantes sostener que el discurso democrático es patrimonio de las clases dominantes. Es un territorio común, un lugar vacío que puede ser ocupado en forma alternada. Un campo de fuerzas que cambia y se mueve indefinidamente. Los empresarios y grandes propietarios deben redefinir su trato con la democracia. Tienen que aprender a limitarse y a perder cuando sea necesario. Eso requiere otra voluntad, pero también se dará como producto de la participación y resistencia de los trabajadores y grupos oprimidos. La cooperación y el choque se combinan en el marco de la lucha de clases democrática.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Dahrendorf combina la tradición de la lucha de clases con la construcción de

El pacto social del Estado benefactor había permitido que un abanico de derechos sociales se sumaran a los derechos del hombre. El socialismo como movimiento teórico y como historia real aportó en ese sentido. Los temas clásicos del liberalismo y la democracia, como la libertad y la igualdad pueden sonar huecos si no se acompañan de un conjunto de garantías sociales que los hagan posibles. La libertad en la escasez y la precariedad se vuelve inasible y demasiado abstracta. La igualdad ciudadana tiene que vérselas con una desigualdad social creciente. La marginación y la exclusión social no permiten la construcción de la ciudadanía y se vuelven una amenaza constante a la libertad y la igualdad ciudadana. A los derechos civiles y políticos básicos se suma un paquete de derechos sociales fundamentales que tienen que darse en los marcos de las comunidades políticas. El liberalismo y el neoliberalismo sostienen que ese paquete de derechos sociales conduce a la formación de un Estado obeso y autoritario que invade las áreas de la individualidad y de la privacidad. Aunque esto es en parte verdad, no se les puede dejar todo a las fuerzas del mercado. La llamada “tercera vía” ha tratado de integrar en un enfoque alternativo los beneficios de la era socialdemócrata con los tiempos del individualismo, el mercado y la sociedad civil.<sup>28</sup> La tercera vía da un giro demasiado drástico hacia la actividad empresarial y por lo mismo sacraliza la sociedad del riesgo lo que la vuelve insuficiente. El riesgo puede empezar cuando se logran garantizar los derechos sociales básicos. Si se aplican los criterios del riesgo a los derechos básicos, se puede conducir a la precariedad a millones de seres humanos.

El siglo xx ha fijado un conjunto de derechos sociales fundamentales que merecen ser considerados como un “piso social” básico. A pesar de que los techos pueden alcanzarse por la iniciativa individual y la creatividad personal, parece necesario garantizar un “mínimo social” del cual pueda partir el

---

la democracia y la ciudadanía. De ello resulta la organización democrática del conflicto de las clases antagónicas. Ralf Dahrendorf, *El conflicto social moderno: ensayo sobre la política de la libertad*, Madrid, Mondadori, 1990, pp. 133-135.

<sup>28</sup> Anthony Giddens, *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 37-38.

desarrollo de los individuos, los ciudadanos y los pueblos del nuevo siglo. El socialismo autoritario coarta la libertad personal y hasta desconfía de ella porque teme a la autonomía y a la independencia. La heteronomía es su divisa. Todos dependientes del Estado, del “faro, luz y guía”, del gran timonel, del comandante en jefe y el jefe máximo de la revolución. El neoliberalismo en tanto, nos descobija a todos. Al predicar el riesgo y una autonomía absoluta se olvida de que la humanidad viene arrastrando grandes desigualdades y diferencias en todos los órdenes y en un esquema de libre competencia y de darwinismo social, franjas importantes de seres humanos quedarían fuera del tren del dinamismo social. Tarde que temprano estallaría la violencia estructural que resulta de dicho estado de cosas. La libertad, la igualdad y la democracia pueden quedar hechas añicos una vez más, si no se atienden los problemas sociales de los pobres y los excluidos de la globalización.<sup>29</sup>

No todo es economía en la definición del tipo y la calidad de la ciudadanía. Las preocupaciones económicas son más insistentes en las sociedades de la periferia capitalista. Donde predomina la escasez económica, resulta difícil eludir los asuntos materiales de la vida. En el mundo industrializado, y eso atañe también a las áreas de punta de las economías del Tercer Mundo, se ha dado una actitud más cauta ante el progreso económico. Ahora el desarrollo material debe ir acompañado de condiciones medioambientales y de calidad de vida que lo vuelvan sustentable. La calidad de vida importa y mucho en la era de la modernidad tardía y posmoderna. De poco o nada sirve tener un desarrollo material si eso se realiza en los marcos de un mundo desequilibrado. La instalación de una fábrica o la implantación de una nueva tecnología debe considerar el entorno en que tendrá que sostenerse. Al interesarnos por la calidad de vida podemos ver de una manera distinta las posesiones materiales y la dimensión técnica del mundo. La ciudadanía incrementa su participación; no obstante, vive un des-

<sup>29</sup> La obra de Forrester ha presentado un saldo dramático en materia de empleo y de trabajo. Sostiene que ya ni siquiera se explota al trabajador. Ahora simple y llanamente se le margina y excluye. Viviane Forrester, *El horror económico*, Buenos Aires, FCE, 1997, pp. 18-19.

plazamiento en el nudo de preocupaciones y en la jerarquía de las mismas. Por lo común, el ciudadano reclama derechos básicos y fundamentales en el área de la economía y la política. Los temas posmateriales le restan centralidad a las confrontaciones clasistas y amplían el campo de la disputa y el entendimiento al hábitat natural.

Se es ciudadano en lo político y en lo industrial, aunque asimismo ahora se puede llegar a ser ciudadano en lo ecológico. Se es miembro de una comunidad política y económica que requiere de un hábitat natural y de lo que se puede considerar como la primera naturaleza. Ese desdoblamiento de la ciudadanía en diferentes planos es uno de los motivos por los que se ha quebrado la identidad única y monolítica de los tiempos de la lucha de clases y de la identidad ciudadana formal. De ahí la dificultad de que una sola entidad colectiva logre administrar los intereses diversos del ciudadano actual. En la actualidad se pueden tener varias identidades y, lo que es más, se tiene el derecho a optar entre las mismas, a abandonar una identidad colectiva para tratar de insertarse en una nueva. Se puede ser miembro de una iglesia, activista de los derechos humanos y militante de un partido político al mismo tiempo. Es posible incorporarse a nuevas opciones y abandonar antiguas adhesiones. Ese elemento de libertad de opción es un agregado de la identidad y la ciudadanía posmoderna.<sup>30</sup>

Cuando hablamos de la calidad de vida en las sociedades actuales, consideramos un paquete general de asuntos que deben cubrirse y atenderse para volver más viables las comunidades políticas. El tema de la ecología es uno; sin embargo, a últimas fechas ha crecido el interés por los asuntos de la seguridad pública, la corrupción y el respeto al Estado de derecho. Los estragos del lado más oscuro de la globalización conducen a la exclusión y a la marginación social de miles de ciudadanos ubicados en las orillas de las comunidades políticas. Tienen la ciudadanía formal, mas han dejado de creer en ella o jamás han creído en la misma. Sienten que la sociedad que los exclu-

<sup>30</sup> Una interpretación liberal de los derechos de las minorías termina por afianzar el derecho individual que se tiene para optar o elegir acerca de la cultura societal en la que se participa. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 130.

ye y no los toma en cuenta no merece contar con su adhesión responsable y consciente. Son militantes abiertos de la marginalidad. Se mueven en la economía informal. Llegan a habitar territorios de nadie, peligrosos y explosivos. Viven de actividades ilícitas o recurren habitualmente a ellas. Son los bolsones de marginalidad que son mayoritarios en algunas ciudades de la periferia mundial y que se extienden por los grandes centros metropolitanos de la aldea mundial. La esperanza de un mundo mejor se ha alejado y sobreviene el desencanto y la violencia contra la sociedad que los ha expulsado.

La crisis del socialismo real y de los modelos sociales alternativos se traduce en una desesperanza que incide en el incremento de la violencia delictiva. La inseguridad pública aumenta en las sociedades y eso se refleja en la calidad de vida de la ciudadanía. La disputa se presenta entre los incluidos y los excluidos. De un lado, la ciudadanía se ve amenazada y amagada por la violencia criminal, la ilegalidad y la corrupción. Del otro, la marginalidad amenaza la convivencia civilizada y trata de destruirla. El problema es doble. Debemos plantearnos la incorporación de los marginados a la ciudadanía plena y además, desactivar los círculos viciosos de la violencia, la inseguridad y la criminalidad. Los ciudadanos integrados tienen que tomar conciencia de que se debe tender la mano a los marginales y no terminar por expulsarlos de la comunidad política. Los marginales tendrían que acceder a la condición de ciudadanía, con los derechos y deberes que esto implica. Los asuntos de la marginalidad deben discutirse a menudo en la comunidad democrática. Se debe reconstruir a las sociedades devastadas por la violencia, la ilegalidad y la inseguridad pública. Lejos de acentuar la marginalización, debe darse una política de ampliación de los márgenes de la comunidad política y una resignificación de los contenidos de la misma.

#### CIUDADANÍA DIFERENCIADA Y MULTICULTURALISMO

El derecho a la ciudadanía tiene un trasfondo igualitario. Ante los privilegios y los derechos especiales de las élites de los re-



gímenes no democráticos, la ampliación de la ciudadanía reclama el trato igual y equitativo para todos. El trato debe ser similar aunque seamos diferentes y distintos. La ley es un vehículo importante de nivelación. Sin leyes y sin instituciones sobreviene el poder relacional, el ejercicio directo, crudo e inmediato del poder. La ley instituye una mediación que amortigua las diferencias y las traslada al terreno jurídico y legal. De entrada, se le otorgan a todos los ciudadanos derechos similares en las disputas legales. Los juicios tienen que darse con una pretendida neutralidad. La neutralización de la ley y de las instituciones sociales es importante para cumplir con los objetivos igualitarios de la ampliación de la ciudadanía. La ley plasma y cristaliza una relación de fuerzas dada. No logra sobreponerse del todo a los criterios relacionales y de los poderes inmediatos y directos, pero sí consigue civilizar la disputa entre los poderes. La ley tiene una parte prescriptiva; no obstante, debe aceptar la facticidad del mundo. De ahí que las enmiendas y reformas legales expresen la modificación en las correlaciones de fuerzas reales y en los hábitos, la cultura y los valores de la sociedad. Todo Estado de derecho ha plasmado en un conjunto de leyes el estado real y cultural de una comunidad dada. Incorpora elementos de las fuerzas reales y dinámicas de la sociedad, pero lo hace con un trasfondo ético y moral. En la sociedad democrática se impulsa el ideal de la igualdad humana.

Durante el primer periodo del proceso democrático, las sociedades avanzaron hacia momentos de mayor igualdad. El ciudadano universal estaría en la cúspide de esta visión ilustradora.<sup>31</sup> La ciudadanía universal debería ser igual y homogénea. La comunidad ideal universal debiera incorporar un habla ideal, valores universales e instituciones legítimas para todos sus integrantes. Este ideal universal se ha logrado concretar, no sin violencia y resistencias, en los marcos de los estados nacionales modernos.<sup>32</sup> En un Estado-nación se ha formado una co-

<sup>31</sup> El modelo kantiano de la ciudadanía universal es emblemático del proyecto cosmopolita de la Ilustración. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, pp. 28-31.

<sup>32</sup> Ernest Gellner, *Nacionalismo*, Barcelona, Ediciones Destino, 1998, pp. 61-62.

unidad homogénea que ha levantado una frontera hacia los extraños, los enemigos y los extranjeros. El nosotros de la comunidad homogénea ha logrado materializar, hasta un cierto punto, el ideal de la comunidad de ciudadanos iguales y homogéneos. Decimos que hasta un cierto punto, porque los estados nacionales han resultado ser menos homogéneos de lo que nos imaginábamos. La implantación de las naciones traería aparejada la violencia contra las minorías étnicas, raciales y nacionales. Toda una labor de encubrimiento de los otros permitía exaltar a la nación y sus iguales, mientras se negaba al diferente. Usando la lengua dominante, la cultura hegemónica y los valores predominantes, la nación se imponía sobre los otros mientras lograba remarcar las fronteras. El poder soberano sobre el territorio nacional permite que la comunidad de iguales se llegue a imponer sobre los que no lo son.

Como lo hemos afirmado, el proceso ciudadano inicial irá resolviendo las exclusiones de aquellos que no eran reconocidos como iguales aunque pudieran serlo. Los trabajadores industriales tienen muchas diferencias con el resto de los conglomerados sociales, pero pueden tener una lengua común y valores compartidos con otras clases sociales. Ha sido un proceso difícil y tortuoso, para crear una comunidad de ciudadanos iguales, por encima de sus desigualdades y de sus diferencias. Las naciones se han logrado constituir con todo y esas contradicciones internas. La igualdad, además, ha quedado en entredicho cuando las desigualdades económicas y sociales llegan a quebrar los valores y la cultura compartida de la comunidad nacional. Eso podría significar que algunas vertientes vieran en la unidad formal de la nación, una unidad ficticia. El marxismo sustituyó las lealtades culturales por las lealtades de una clase social universal que sería portadora de la revolución mundial. Por eso en los países del socialismo se resolvieron la cuestión de las nacionalidades con una cohesión ideológica y de clase que moderaba la reivindicación de las culturas parciales. Al romperse los vínculos ideológicos y al desvanecerse las pretensiones de universalidad, ha emergido con fuerza el particularismo de los movimientos identitarios. Las naciones tenían una fuerza de cohesión cultural que no convenía ni conviene subestimar.

Las naciones no eran tan homogéneas como se postulaba. De hecho, sólo un par de estados nacionales puede considerarse químicamente homogéneo.<sup>33</sup> La mayor parte de las naciones del mundo, posee minorías étnicas, raciales y culturales, grupos de poder autónomos y una población de inmigrantes que se presentan con sus demandas propias. Las naciones se fracturan internamente y la heterogeneidad social y la fragmentación hacen que los pactos políticos tengan que considerar la multiculturalidad de las sociedades. El reclamo ciudadano deja de centrarse en la igualdad y en la tendencia hacia la equidad y la homogeneidad para interesarse por los derechos diferenciados de las minorías y los sectores vulnerables de la sociedad. El derecho a la diferencia se funda en varios principios. Uno de ellos es el que dice que la pretendida igualdad no ha sido verdadera. La igualación jurídica, política y social no ha logrado traspasar procesos más profundos y enraizados que permiten y reproducen la desigualdad. La ley y los hábitos de una sociedad pueden reconocer un principio igualitario para todos los ciudadanos; la herencia cultural y el mundo instituido presenta serias resistencias para aceptarlo. En una comunidad nacional dada, una minoría racial o étnica podría no hablar el idioma oficial o no tener la cultura compartida común. De modo que estará siempre en condiciones desfavorables para ejercer la pretendida igualdad.

Al igualar grupos tan desiguales, se logra avanzar en las metas democratizadoras. Sin embargo, por más que se establecen principios igualitarios, la iniquidad, la discriminación y la exclusión de los distintos se conserva. Las políticas de “acción afirmativa” se han centrado en la concesión de derechos especiales y diferenciados a determinadas minorías que no logran competir en condiciones óptimas con la sociedad predominante. Las culturas encubiertas tardan en irrumpir y, sobre todo, no logran ponerse en igualdad de circunstancias con los ciudadanos de ejercicio pleno. Los atavismos de siglos y la existencia de una cultura predominante es lo que vuelve difícil el

<sup>33</sup> Kymlicka dice que sólo en Islandia y las Coreas se puede hablar de estados homogéneos. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 13.

proceso de construcción ciudadana entre los marginados, los grupos vulnerables y las minorías étnicas, raciales o sexuales. El Estado y la sociedad deberían proteger en primera instancia a estos grupos que padecen desventajas estructurales y no salvables. La política ciudadana deja de regirse por el principio igualitario para postular el principio de la diferencia. La concesión de derechos especiales a los grupos débiles, tiene como propósito elevarlos y facilitarles el acceso a la igualdad. Es un mecanismo compensatorio y una política de excepción que debe irse retirando en la medida en que la igualdad se vaya logrando. Es una política de la diferencia para construir una comunidad política de iguales.

Otro elemento presente en la política de la diferencia es que ahora existe un afán por diferenciarse del común. La sociedad de masas estableció hombres genéricos. El hombre-masa ha quedado atrás y la experiencia identitaria reclama el derecho a ser diferentes y distintos. En ocasiones, el tono del discurso de la diferencia nos remite a una refeudalización de la vida moderna. Cada quien en su capilla y en su feudo, alejado de los otros y los demás. Las sociedades se ven fragmentadas y recortadas. La tribalización puede llevar a la destrucción de las normas civilizatorias. La heterogeneidad es el dato relevante en la crisis de la modernidad y de Occidente. Cada grupo y comunidad construye su identidad ante los otros, los diferentes y los distintos, y afirma su propia razón de ser. La ciudadanía de la diferencia reclama ese trato no igual que llega a alterar la esencia misma de las democracias liberales. Algunos autores como Sartori, han alertado acerca de los riesgos en que se halla la sociedad liberal y democrática por el ascenso del multiculturalismo.<sup>34</sup> Deconstructivistas en principio, los multiculturalistas han reclamado la particularidad cultural de las fracciones de la nación.<sup>35</sup> Lejos de las posturas de los demócras-

<sup>34</sup> Sartori piensa que no se puede dar un tratamiento democrático a las culturas enemigas que amenazan la existencia de Occidente. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p. 130.

<sup>35</sup> Para Derrida, sería la razón logocéntrica la que se somete a la labor deconstruccionista. La des-sedimentación de todas las significaciones que tienen su origen en dicho logos. Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 16-17.

tas liberales, quienes querían construir una comunidad de iguales, los multiculturalistas destacan que el ideal del ciudadano universal es una imposición. Con el predominio de la cultura del Atlántico norte, el prototipo del ciudadano es blanco, anglosajón, protestante, racional, disciplinado y sistemático.<sup>36</sup> Otras culturas sometidas, encubiertas, subsumidas y derivadas tienen que mantenerse en el silencio, la cautela y la moderación. La labor deconstructivista ataca las áreas neurálgicas del poder instituido: la lengua, la cultura, los hábitos y las instituciones. El multiculturalismo permite que emerjan las culturas y los mundos sumergidos por el poder hegemónico.

Sartori se pregunta y con él una vertiente del liberalismo, si toda expresión cultural puede manifestarse con legitimidad en los marcos del mundo occidental. Hace la crítica a los multiculturalistas a la vez que defiende el pluralismo moderno. Sugiere que la reciprocidad es necesaria para reconocer otras culturas.<sup>37</sup> El multiculturalismo se manifiesta en Occidente y tiene como propósito permitir que aflore la diversidad cultural para que las culturas puedan coexistir y cohabitar si fuera el caso. En otras partes del mundo, la reaparición de las identidades culturales, étnicas o religiosas ha conducido al resurgimiento de los fundamentalismos y de la violencia que prohija. Es la misma alteridad que Occidente genera ante los otros lo que empuja a otras civilizaciones a reafirmar su identidad propia. Huntington sostiene que en los choques civilizatorios que definirán el futuro de la humanidad va a destacar la automoderación de Occidente y su retraimiento en la disputa por el mundo, en tanto se da la afirmación asiática (con el dinamismo de China a la cabeza) y el resurgimiento del islamismo (con su pujanza demográfica).<sup>38</sup> El mundo multicivilizacional requerirá de acuerdos de los distintos para lograr sobrevivir. Dentro de Occidente el problema es mayúsculo, ya que esas mismas

<sup>36</sup> Castoriadis señala los intentos reduccionistas de las teorías de la historia que analizan la historia humana desde el mirador del ascenso del capitalismo y del triunfo de la cultura del Atlántico norte. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, *Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 50.

<sup>37</sup> Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 33.

<sup>38</sup> Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1998, p. 121.

civilizaciones tienen presencia organizada y creciente. En concreto, y volviendo a Sartori, éste se interroga sobre el dilema al que se tiene que enfrentar Occidente, su cultura y sus instituciones ante la amenaza externa de culturas extrañas.<sup>39</sup> El ejemplo islámico es el más llamativo ya que el antagonismo es mayor con Occidente. ¿Hasta qué punto es válido que las instituciones y las prácticas de la democracia representativa puedan emplearse por sus enemigos culturales? ¿Se le puede otorgar la ciudadanía a grupos culturales que no aceptan los valores centrales de la nación a la que tratan de incorporarse? ¿Qué deben hacer las sociedades democráticas para enfrentar esos dilemas de las ciudadanías “negativas”?

La respuesta de la cultura liberal es que debe haber un rechazo definitivo a ese acceso a la ciudadanía de los miembros de otras culturas. Existe el temor de que la ampliación de los derechos a algunas minorías erosione a la larga los principios básicos de las mismas culturas occidentales. Lo que es más, puede darse el caso de que utilicen las herramientas de los regímenes democráticos para destruirlos. En tanto, el multiculturalismo da una respuesta más benévola. En el fondo, le concede a las minorías el derecho a acceder a la ciudadanía, y ve eso como una manera de comprometer a esas minorías con la comunidad nacional. Así es como el multiculturalismo puede apuntar a un tipo de ciudadanía universal fundada en la diversidad. En ocasiones, peca de ingenuidad porque no todas las minorías son iguales ni se pueden aplicar criterios similares para problemas multiculturales muy diversos. Hay autores que presentan clasificaciones de los grupos minoritarios en las que se oponen a que se les otorguen los derechos ciudadanos a los grupos culturales que atentan contra los principios básicos de la sociedad democrática, pero que aplican el principio de la diversidad y del multiculturalismo a las minorías no enemigas. Asimismo, reconocen los derechos colectivos y los mecanismos de protección externa para las minorías, aunque rechazan las restricciones internas que los mismos grupos im-

<sup>39</sup> Sartori dice que mientras que en los Estados Unidos se enfrenta un problema de minorías internas, en Europa se trata de una amenaza externa, lo cual resulta una diferenciación muy simplista. Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 130.

ponen a sus integrantes, lo cual contraviene el mismo pluralismo que se alienta en el exterior.<sup>40</sup>

Los incidentes del 11 de septiembre obligan a actualizar el debate y las definiciones. En los Estados Unidos se ha dado una pérdida de derechos individuales de la mayoría nacional para proteger y garantizar la seguridad individual y colectiva. Las minorías étnicas, y en particular la islámica, han padecido discriminación y odio étnico y cultural. Existe un estado de guerra latente en el interior de la nación norteamericana. El simple rechazo a las reivindicaciones de las minorías puede conducir precisamente a las salidas fundamentalistas, violentas y terroristas. Es un círculo vicioso que sólo puede desactivarse con el reconocimiento de los derechos minoritarios por la mayoría nacional y la aceptación y la disposición de las minorías culturales de que forman parte de una comunidad nacional o mundial que requiere responsabilidades, compromisos y obligaciones. La corresponsabilidad de las civilizaciones tiene que darse tanto en el orbe como en el interior de las naciones existentes. Es el mejor remedio contra la guerra, el terrorismo y la violencia política. La ciudadanía debe construirse sobre la base de la diversidad, la tolerancia y la pluralidad.

<sup>40</sup> Kymlicka integra la teoría liberal y el multiculturalismo lo cual le permite presentar una propuesta doble: por una parte acepta las protecciones externas para los grupos étnicos; pero, por otra, se opone a las restricciones internas. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 20.

# LA DEMOCRACIA Y EL PLURALISMO

ROBERTO GARCÍA JURADO

**L**a democracia y el pluralismo son dos conceptos que han tenido un desarrollo histórico similar. En el pasado, ninguno de ellos se consideró una característica positiva del gobierno o la sociedad; más aún, durante mucho tiempo denotaron rasgos indeseables y negativos. Desde la antigüedad y hasta bien entrada la época moderna, la democracia fue considerada una forma de gobierno perniciosa. Aristóteles, por ejemplo, en su famosa clasificación de las formas de gobierno, la presentaba como la versión corrupta del gobierno popular. Más recientemente, Kant la designó también como una forma de gobierno injusta debido a que en ella una parte del pueblo intentaba imponer su soberanía sobre el resto. Así, a lo largo de la historia de la humanidad, éstos y muchos otros pensadores han denostado por una u otra razón al gobierno democrático. Sin embargo, a partir del siglo XIX, y con mucha más claridad desde el XX, la democracia experimentó un vuelco en su valoración; se convirtió en la forma de gobierno más aceptada y reconocida, al grado de transformarse en un ideal de gobierno para la mayor parte de la humanidad.

Con el pluralismo ha sucedido algo muy parecido. En la actualidad tiene una connotación indiscutiblemente positiva; se le considera un valor ético muy estimable en nuestra civilización y uno de los componentes institucionales básicos de los gobiernos democráticos. A pesar de ello, no siempre ha sido así. Hobbes, por ejemplo, planteaba que la mejor base social y



política de un Estado era la homogeneidad de sus integrantes, por lo que toda liga o corporación que agrupara a cierto número de súbditos para difundir determinadas doctrinas políticas u organizar su defensa común debía ser vista como ilegal y perniciosa. Hobbes argumentaba que el Estado debía ser considerado una liga de todos los súbditos para el bien común, por lo que la segmentación de una parte de ellos en una sociedad particular sólo podía interpretarse como una tentativa facciosa y tendiente a la conspiración.

Es probable que no pueda esperarse nada menos que una opinión como la anterior por parte de Hobbes, el teórico por excelencia del contractualismo absolutista; no obstante, Rousseau, quien en más de un sentido podría considerarse el primer teórico de la democracia moderna, emite también un punto de vista muy parecido. Para él, la mejor manera de conocer la voluntad general del pueblo era procurar que los ciudadanos estuvieran informados y que meditaran en forma aislada e individual acerca de los asuntos a decidir; es decir, se trataba de que su deliberación no se contaminara con los juicios y opiniones de otros. Sólo un procedimiento de este tipo podía garantizar que el resultado fuera bueno; que la voluntad general fuera atinada y correcta. Rousseau argumentaba que la suma de las pequeñas diferencias de opinión individuales emitidas por toda la ciudadanía producía una voluntad general equilibrada y certera, por lo que el surgimiento de asociaciones parciales lo único que provocaría sería la distorsión de la voluntad general, ya que las opiniones emitidas por éstas tendrían un carácter general para los miembros de la asociación, pero sólo serían particulares dentro del Estado. Así, en cuanto mayor tamaño tuviera la asociación o asociaciones que existieran dentro de un Estado, mayor sería la distorsión producida en la voluntad general. En este sentido, el único modo de contrarrestar o neutralizar esa tendencia sería aumentar el número de asociaciones hasta que su multiplicidad redujera la desigualdad y el desequilibrio introducidos.

Sin embargo, algún tiempo después, ya en el siglo XIX, Tocqueville describía la función insustituible que desempeñaban las asociaciones civiles y políticas en la democracia nortee-

americana, las cuales no entorpecían u obstaculizaban en modo alguno la operación del gobierno, sino todo lo contrario: constituían un punto de apoyo básico para ese régimen. Posteriormente, de un modo similar y llevando esta idea al extremo, Durkheim planteaba incluso que las sociedades modernas requerían con urgencia de este tipo de asociaciones para lograr la plena organización e integración social, en particular de las corporaciones profesionales, en las cuales hacía recaer el mayor peso de esta responsabilidad.

Como puede observarse, a pesar de que en el pasado ambos conceptos designaban rasgos negativos de la sociedad o el gobierno de un Estado, desde el siglo XIX, y sobre todo en el XX, se invirtió esta valoración y se convirtieron en cualidades positivas y apreciadas. Más aún, ambos conceptos se llegaron a fundir en el de democracia pluralista o pluralismo democrático, el cual designa un tipo de democracia en el que las asociaciones civiles y políticas desempeñan una función básica, tal y como Tocqueville lo había descrito para el caso de la democracia en América. A pesar de la inversión del valor de estos conceptos y del largo trayecto histórico y teórico que han recorrido, en la actualidad sigue siendo objeto de reflexión y polémica su significado; continúa siendo válido y necesario preguntarse qué significa el pluralismo en las sociedades contemporáneas y qué tipo de pluralismo es el que se requiere; de igual modo sigue siendo válido preguntarse qué significa la democracia y, en especial, qué tipo de democracia requieren las sociedades modernas.

#### LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA

Una de las tesis más aceptadas en la teoría política contemporánea es que la democracia de los estados modernos no puede ser de otro tipo más que representativa. A pesar de que aún existen quienes consideran que debe implantarse la democracia directa o, al menos, su versión atenuada, la democracia participativa, cada vez se impone con mayor fuerza y vigor la idea y la realidad de la democracia representativa, al grado de aceptarla no sólo como un mal necesario, sino incluso como

un mecanismo benéfico y útil para lograr una mejor convivencia social.<sup>1</sup>

Lo anterior no significa de ningún modo que hayan quedado concluidas y resueltas todas las discusiones y disputas en torno a la representación política, y mucho menos las referentes a la teoría democrática. Podría decirse que uno de los problemas más persistentes en esta materia es el de ajustar y adecuar los mecanismos de representación política para satisfacer las expectativas de la población. Por tanto sigue abierta y plenamente vigente la discusión acerca de a quién representan y a quién deben representar las instituciones democráticas, qué intereses son atendidos en forma directa por el gobierno y qué voz es la que se escucha resonar en el ámbito público. Estas cuestiones no se han resuelto por completo y, de hecho, nunca se resuelven de manera definitiva; periódicamente es necesario hacer ajustes al funcionamiento de las instituciones y los procedimientos democráticos. El hecho de que con frecuencia se hable del déficit democrático que aqueja a las sociedades modernas indica con claridad que estos problemas siguen requiriendo acuciosa atención.<sup>2</sup>

Así, es necesario reconocer que en las democracias modernas no siempre es la voz del ciudadano individual o de la mayoría de éstos la que se impone como voluntad general. Podría decirse incluso que éstos son dos grandes mitos de la democracia, que aquella idea del ciudadano soberano y del gobierno de la mayoría son, ante todo, imágenes retóricas de la realidad democrática más que nociones descriptivas.

Por lo que respecta al ciudadano y su participación en las decisiones públicas, lo primero que habría que advertir es que su contribución es muy relativa e intermitente. En términos llanos, es muy poca. Esto se debe, en buena medida, a que el ciudadano moderno se asemeja muy poco a ese personaje de la teoría clásica, sobre todo al de la concepción de Kant y Rous-

<sup>1</sup> Véanse Carole Pateman, *Participation and democratic theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, y C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

<sup>2</sup> Véase Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

seau, que tiene la capacidad y la posibilidad real para hacer uso público de su razón y discernir acerca de los asuntos del Estado con el fin de dirigir la voluntad general. De hecho, el ciudadano no tiene la capacidad de discernir por sí mismo sobre estos asuntos y mucho menos tiene la posibilidad de influir de manera directa en las instituciones públicas o en la propia opinión pública. Los asuntos de Estado han adquirido tal complejidad que resultaría vano esperar que cada individuo los comprendiese en su totalidad y resolviese sobre ellos.

Además de este impedimento, el ciudadano moderno se ha convertido en un consumidor de bienes y servicios públicos que se sitúa frente al Estado principalmente como un cliente, no como un productor de decisiones políticas. De este modo, la sociedad moderna se ha convertido en una sociedad de expectativas en la cual la relación entre el ciudadano y el Estado se define en esencia por el vínculo de demandante y oferente; más aún, en estas nuevas condiciones el ciudadano se coloca en la posición de acreedor de derechos y prerrogativas y nunca, o en muy raras ocasiones, en la de responsable de la conducción del Estado.<sup>3</sup>

No obstante, sin restarle importancia a éstos y muchos otros factores que influyen en el distanciamiento y separación entre el ciudadano y el Estado, uno que resulta fundamental en la relación entre la democracia y el pluralismo es el del tamaño del Estado. En el mundo moderno la mayor parte de los estados tienen proporciones gigantescas, incluso los que podrían considerarse estados medianos o pequeños rebasan con mucho los límites que en la antigüedad o en los comienzos de la era moderna se consideraban necesarios para una república democrática. En la actualidad, existen ciudades como la de México, Nueva York, São Paulo o Tokio, que por sí mismas desbordan con facilidad estos límites, haciendo insuficiente el calificativo de metrópolis, ya que su concentración y ramificaciones urbanas las convierten en algo más que grandes ciudades.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Véase Giovanni Sartori, *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

<sup>4</sup> Véase Carl Friedrich, *La democracia como forma de vida y como forma política*, Madrid, Tecnos, 1966.

Los efectos políticos resultantes de las enormes proporciones que han alcanzado los estados son que los ciudadanos se sienten y están en realidad muy lejos de los centros de decisión política; es más, se sienten ajenos e impotentes ante las esferas de decisión pública a las cuales su voz y voto sólo puede afectar de manera remota e indirecta. A pesar de sus instituciones representativas, el Estado moderno aparece frente al ciudadano común como todo un Leviatán, y ni su carácter democrático puede atenuar esta percepción.

Ante esta realidad, se antoja pertinente plantear la idea de que las sociedades que tienen gobiernos democráticos tuvieran la posibilidad de adecuar sus dimensiones y volúmenes; es decir, que pudieran definir los contornos de la sociedad política para que nunca se rebasaran los límites recomendados para una sana convivencia cívica y republicana. Sin embargo, la constitución política del Estado moderno y la configuración de la sociedad internacional de naciones hacen imposible plantear una adecuación de tal naturaleza. No sólo existen limitaciones de carácter económico y estratégico, pues en las condiciones actuales la viabilidad económica de los estados requiere que tengan un tamaño mínimo, sino que también intervienen criterios constitucionales y políticos, ya que un supuesto básico del Estado es que tiene un patrimonio territorial que con dificultad admite segmentación, puesto que con ella se pierden en forma automática recursos naturales, población e importancia estratégica relativa.<sup>5</sup>

Así, ante la imposibilidad práctica de adaptar el tamaño del Estado a las expectativas del régimen democrático y republicano, se han invertido los términos; es decir, se ha optado por tratar de adaptar las instituciones democráticas al tamaño del Estado. Pero esta adecuación no se ha hecho siempre en todos los ámbitos y las instituciones que se requieren para ello. Es probable que Montesquieu haya sido uno de los últimos teóricos que insistió consistentemente en la necesidad de adecuar las instituciones políticas al tamaño del Estado. En con-

<sup>5</sup> Véanse Robert Dahl, *¿Después de la revolución?: la autoridad en las sociedades avanzadas*, Barcelona, Gedisa, 1994, y Andrés de Blas Guerrero, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

creto, señalaba que los estados de proporciones reducidas aceptaban mejor a las instituciones republicanas en tanto que los de mayor envergadura requerían gobiernos monárquicos. No obstante, cuando comenzaron a implantarse los gobiernos democráticos en el mundo occidental, muy poco se reparó en que las mismas instituciones democráticas requerían de ajustes y adaptaciones en uno y otro caso, y en muchas ocasiones se consideró que la democracia poseía instituciones políticas estándares y universales, aplicables por igual a todo tipo de organización política.

De este modo, una vez que se percibió que las instituciones democráticas debían someterse a una infinidad de adecuaciones en cada caso, surgieron dos tipos de instituciones que aunque en un principio tenían otro objetivo, a la postre se han convertido en mecanismos para atenuar la distancia que existe entre el Estado y el ciudadano: el federalismo y el pluralismo.

El federalismo moderno no nació precisamente como una forma de hacer más libre y democrática a la sociedad que lo adoptaba; en un principio se trató en esencia de un mecanismo de organización estatal con fines de preservación y defensa militar, como lo ejemplifican con claridad los casos de los Estados Unidos, Suiza y Canadá. La doctrina clásica del federalismo lo concibe sobre todo como un medio para conservar unidos a diferentes grupos humanos, los cuales se hallan separados en espacios territoriales distintos, tienen la vocación de mantenerse unidos y de manera simultánea perciben la necesidad de pertenecer a una entidad política mayor.<sup>6</sup>

A partir de este punto de vista, una característica que se hace evidente en el federalismo desde la perspectiva de la teoría democrática es que cuenta con la capacidad de identificar a diferentes *demos*; es decir, no sólo a uno indivisible y único, sino a una variedad de ellos. Esta capacidad puede caracterizarse de diversas formas. Para un Estado-nación y la ideología que lo sustenta, no puede considerarse ésta como una ventaja,

<sup>6</sup> Véase Ronald L. Watts, *Comparing federal systems*, Montreal, Queen's University and McGill-Queen's University Press, 1999.

sino todo lo contrario. Para un Estado-nación no existe más que un *demos*, único e indivisible, que si acaso admite fragmentación es con un fin meramente administrativo y funcional. Sin embargo, para un Estado multinacional, multiétnico o plural, el federalismo ofrece la enorme oportunidad de otorgar a cada grupo social un reconocimiento distinto y los mecanismos políticos e institucionales para lidiar con las diferencias preexistentes o las que surjan en el complejo proceso político.<sup>7</sup>

En ese sentido, hay una clara contraposición entre la ideología del nacionalismo y la del federalismo: una tiende hacia la homogeneidad social y política, la otra acepta y promueve la heterogeneidad; una admite una sola identidad nacional, la otra reconoce identidades múltiples; una exige una sola lealtad, la otra permite lealtades escalonadas. No obstante, a pesar de que este somero balance parece favorecer al federalismo, la evolución reciente del Estado moderno ha puesto en jaque tanto a una forma de Estado como a la otra; la globalización ha obligado a replantear los términos territoriales del Estado; en algún sentido, podría decirse que está forzando su reterritorialización.<sup>8</sup>

La globalización ha modificado los términos del equilibrio interestatal, ha cambiado las coordenadas de la seguridad nacional, la cooperación económica y la integración de los mercados. En el pasado, parecía que la viabilidad estratégica y económica de una región estaba condicionada a la pertenencia a una unidad estatal de medianas proporciones, a un Estado con cierta jerarquía internacional. Sin embargo, el nuevo orden económico, político y militar internacional está haciendo factible que unidades estatales más pequeñas sean viables, que sobrevivan sin el temor de ser avasalladas por una entidad mayor. En estos términos, tanto los estados unificados tradicionales como los estados federados se están viendo cuestionados cada

<sup>7</sup> Véase la defensa del federalismo como principio de organización estatal y la forma en que se vincula al federalismo en Miquel Caminal, *El federalismo pluralista: del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>8</sup> Véanse Michael Burgess y Alan-G Gagnon (eds.), *Comparative Federalism and Federation: competing traditions and future directions*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press; y C. R. Aguilera de Prat y Rafael Martínez, *Sistemas de gobierno, partidos y territorio*, Madrid, Tecnos, 2000.

vez con mayor intensidad por tentativas independentistas y separatistas.<sup>9</sup>

A pesar de que histórica y doctrinariamente el federalismo no tenía como propósito esencial mejorar los vínculos de representación política dentro de la sociedad, en muchos de los estados federales modernos ha contribuido a esta causa. En este tipo de estados, el federalismo se ha convertido, por un lado, en una política institucional que tiene como fin dar reconocimiento formal a la segmentación y separación del territorio y la población en unidades políticas más pequeñas, persiguiendo otorgarles mayor independencia y autonomía para así bloquear las tentativas de secesión e independencia. Mediante esta fragmentación, las entidades federativas que resultan tienen la virtud no sólo de darle cierta existencia institucional a un grupo étnico o a una zona geográfica históricamente determinada, sino además de acercar las esferas de decisión política al ciudadano común. Pero, por otro lado, al reducir las proporciones de las unidades políticas en las que se toman las decisiones que afectan la vida cotidiana de los individuos, se acorta la distancia que separa al ciudadano del Estado, y el individuo común se siente más identificado con los problemas y asuntos colectivos.

En ese sentido, el federalismo ha contribuido a democratizar las instituciones políticas de los estados que lo han adoptado, no sólo por medio de este mayor acercamiento entre los centros de decisión y el ciudadano ordinario, sino también fomentando la igualdad ponderada entre los ciudadanos, los cuales no sólo disponen de la igualdad formal proveniente de los derechos universales que otorga la ciudadanía, sino que tienen una competencia social y cultural mayor, más efectiva, ya que se involucran con otros ciudadanos provenientes de su misma extracción cultural en los procesos políticos que a ellos les atañen.

Aun con lo anterior, una notable paradoja que se ha producido en este campo es que la participación política y el interés de los ciudadanos disminuye conforme se transita de las

<sup>9</sup> Véase el planteamiento sobre la *democracia cosmopolita* de David Held en "The changing contours of political community", Barry Holden (ed.), *Global democracy*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.



esferas nacionales de decisión pública a las esferas locales; es decir, pareciera que el interés ciudadano se reduce en la misma medida en que se tratan asuntos más cercanamente vinculados con su comunidad y vida cotidiana. Sin embargo, esta aparente paradoja puede explicarse en parte por el grado de centralización política y administrativa que prevalece en la mayor parte de los estados, aun en los que el federalismo es más que una estructura formal y decorativa. En esas condiciones resulta hasta cierto punto lógico que los ciudadanos no dirijan su atención a la conformación de autoridades que carezcan de amplias y relevantes funciones políticas y administrativas y, en cambio, se ocupen o se sientan más atraídos por lo que sucede en los niveles superiores de gobierno, en donde radica la capacidad real de la toma de decisiones. A pesar de ello, el federalismo puede considerarse un mecanismo válido para involucrar en mayor medida al ciudadano en los asuntos públicos.<sup>10</sup>

El pluralismo constituye el otro mecanismo para llenar el enorme espacio que existe entre el individuo y el Estado. No es su única función, pues como se mostrará después, tiene muchas otras tareas relevantes en la actividad política; sin embargo, toda reflexión en torno a los problemas de la representación política moderna tienen que referirse a él de uno u otro modo. Debido a su enorme trascendencia y a que uno de los objetivos más importantes de este escrito es profundizar en su significado e implicaciones, el tratamiento detallado del tema se aborda en el siguiente apartado.

El otro de los mitos más difundidos sobre la democracia moderna es el del gobierno de la mayoría. Una de las imágenes más típicas de la democracia clásica es presentar al pueblo involucrado y directamente encargado de tomar las decisiones que le atañen, es decir, de gobernar. No obstante, el mismo desarrollo de la teoría democrática ha borrado esa imagen para mostrar que la democracia moderna no es, y no puede ser, el gobierno del pueblo, que no puede garantizar la soberanía popular. A pesar de que podría presumirse que el diseño de

<sup>10</sup> Véase Robert Dahl y Edward Tufte, *Size and democracy*, Stanford, University Press, 1973.

las instituciones y procedimientos democráticos están dirigidos a ese fin, esto es, a garantizar el gobierno de las minorías, un examen más atento puede comprobar que con dificultad puede sostenerse una afirmación de este tipo, o al menos que requiere de considerables salvedades.<sup>11</sup>

Ya en el siglo XIX John Stuart Mill ponderaba en forma abierta las virtudes del gobierno representativo. Con ello, implícita y explícitamente asumía la inviabilidad de un gobierno popular directo. Sin embargo, acaso uno de los mayores méritos de Stuart Mill fue ocuparse con amplitud de las instituciones y procedimientos democráticos de gobierno, los cuales no por el simple hecho de presentarse como tales garantizaban que fuera en verdad la voluntad mayoritaria la que se impusiera. Stuart Mill señalaba cómo a pesar de que algunas prácticas políticas se diseñaban con el espíritu de que prevaleciera la voluntad de la mayoría, una gran cantidad de filtros y etapas sucesivas producían un resultado distinto, al grado de que al final prevaleciera la voluntad de una minoría.<sup>12</sup>

Siguiendo una vertiente teórica distinta, pero llegando a conclusiones similares, la teoría de las élites políticas de fines del siglo XIX y principios del XX exaltaba la imposibilidad del gobierno directo de las mayorías. Mosca, Pareto y Michels fueron sus exponentes más destacados. En términos generales, planteaban que los gobiernos modernos, aun los democráticos, no podían funcionar en la realidad si no eran gobernados por una élite política. Así, aunque una sociedad dispusiera de instituciones y procedimientos democráticos, la voluntad de la mayoría no podía expresarse más que por la voz y la acción de estas élites.

Ya entrado el siglo XX, autores como Shumpeter siguieron una línea parecida. Shumpeter describió la democracia como un mercado político en el que competían diferentes líderes político-empresarios en busca de atraerse el apoyo del conjunto de los ciudadanos-consumidores. Esta teoría económica de la democracia tuvo una enorme influencia durante todo el si-

<sup>11</sup> Véase Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, México, Alianza Editorial, 1991.

<sup>12</sup> Véase John Stuart Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, México, Gernika, 1991.

glo xx, que incluso llega aún hasta nuestros días. Para el asunto en cuestión, su significado más relevante es que se sumaba a la teoría de las élites políticas, y a muchas otras aportaciones teóricas, para cuestionar la definición de la democracia como el gobierno de la mayoría. A su manera, coincidía en destacar la función de las minorías y las élites políticas en este tipo de gobiernos.<sup>13</sup>

En el mundo moderno hay sistemas políticos y electorales que translucen con claridad esos problemas; a pesar de que en teoría funcionan para traducir en forma directa la voluntad mayoritaria en el gobierno de la mayoría, su resultado final no siempre concuerda con esta presunción. Basta considerar que en el transcurso del proceso democrático existen varias mayorías; en otras palabras, no siempre la mayoría de votantes obtiene la mayoría de escaños, ni la mayoría de escaños garantiza tampoco la mayoría en el gabinete. Más aún, existen todavía sistemas electorales de votación indirecta, como en los Estados Unidos, en donde llega a presentarse el caso de que el presidente del país gane el colegio electoral, aunque el voto popular le haya sido desfavorable.<sup>14</sup>

Todos estos antecedentes teóricos e históricos permiten comprobar cómo las democracias modernas no pueden presentarse simple y sencillamente como el gobierno de las mayorías, y cuando se hace así es porque se interpreta de manera muy holgada el concepto de gobierno de las mayorías.

En realidad, lo más consecuente es reconocer que las democracias modernas operan como un terreno en el que compiten diferentes minorías políticas y sociales, cada una de las cuales tratando de obtener el gobierno o de influir en él. Así, si la democracia moderna no puede presentarse como el gobierno de la mayoría sino como el gobierno de las minorías, entonces su valor y aportación radica en que exista una pluralidad de estas minorías que se enfrenten en el terreno político, social

<sup>13</sup> Véase Joseph Shumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.

<sup>14</sup> Véanse Marie-France Toinet, *El sistema político de los Estados Unidos*, México, FCE, 1994; Dieter Nohlen, *Sistemas electorales y partidos políticos*, México, FCE, 1998; y Giovanni Sartori, *Ingeniería constitucional comparada*, México, FCE, 1994.

y cultural, y que lo hagan con el espíritu del pluralismo democrático. La función de la mayoría no será entonces la de gobernar en forma directa, sino la de inclinarse por una u otra minoría, controlar a la que gobierna en cada turno y, sobre todo, alimentar el proceso de integración de esas minorías.

### LOS PLURALISMOS

El concepto del pluralismo ha desempeñado dos cometidos relevantes en la teoría democrática contemporánea: uno descriptivo y otro prescriptivo. En la obra de los primeros pluralistas ingleses y norteamericanos, el pluralismo apuntaba a describir la forma en que en realidad funcionaban las democracias; en este sentido, el pluralismo constituía en lo fundamental una opción explicativa frente al modelo clásico propuesto por la teoría de la soberanía, la cual presentaba al gobierno de la sociedad como la expresión del poder soberano ejercido por los representantes de ella emanados.<sup>15</sup>

La teoría de la soberanía planteaba en esencia que el ejercicio del poder del Estado radicaba en un solo centro, en el gobierno, al cual correspondía tomar todas o la mayor parte de las decisiones que afectaban a la sociedad. Pero, para los pluralistas, esta explicación resultaba un tanto incongruente o, al menos, insuficiente. Denotaban que la realidad del poder político era distinta, porque en ella la acción gubernamental se veía con frecuencia desviada, atenuada o frenada por la acción de una serie de grupos, asociaciones y organizaciones sociales que se erguían frente al gobierno, frente al poder del Estado, para expresar y exigir la atención de sus intereses.<sup>16</sup>

En ese sentido, la teoría del pluralismo se presentaba como un aporte relevante a la teoría política, ya que con ella se en-

<sup>15</sup> Véase Gabriel Almond, "Pluralismo, corporativismo y memoria profesional", *Una disciplina segmentada: escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, México, CNCPAP/FCE, 1999.

<sup>16</sup> Véanse los dos textos clásicos del pluralismo político: Arthur Bentley, *The process of government*, Chicago, Chicago University Press, 1967, y David Truman, *The governmental process*, Nueva York, Alfred A. Knoph, 1951.

tendía y explicaba mejor el funcionamiento real de los sistemas políticos, en particular de países como los Estados Unidos, en donde por tradición ese tipo de grupos de interés se manifestaba de una forma vigorosa.

Pese a su contenido original, sobre todo descriptivo, el pluralismo adquirió con posterioridad también uno prescriptivo. Si en un primer momento el pluralismo fue visto como una desviación del modelo clásico de gobierno democrático o como la adaptación peculiar de éste a un tipo de sociedad como la estadounidense, posteriormente se convirtió además en un modelo general sustituto, el cual debía adoptarse no sólo por necesidad o como solución intermedia, sino como un modelo de sistema político que aportaba múltiples ventajas y que constituía un valor por sí mismo.<sup>17</sup>

El modelo de la democracia pluralista se convirtió en un valor debido a dos razones: al temor del ejercicio tiránico del poder estatal y a las imperfecciones de la representación política democrática. Para el liberalismo clásico del siglo XIX, el cometido más importante de la política no era alcanzar o construir un buen gobierno, sino, más bien, evitar que éste excediera sus funciones estrictamente necesarias y se convirtiera en un factor determinante y decisivo para la convivencia social.<sup>18</sup> Para evitarlo, trataba de buscar e institucionalizar mecanismos para contener el poder del Estado, a lo cual podían contribuir de manera sustancial el conjunto de organizaciones y grupos de interés que el pluralismo resalta y que podían situarse frente al gobierno para moderar sus alcances y pretensiones.

En lo que respecta a la representación política democrática, el pluralismo se presentaba como un medio para complementarla y mejorarla, tratando de suplir así las carencias que las instituciones clásicas de representación política siempre han mostrado. De este modo, a pesar de que en las instituciones democráticas las tareas de la representación por lo general ha-

<sup>17</sup> Véase Robert Dahl, *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Alianza Editorial/Conaculta, 1991, y Robert Dahl, *La poliarquía. Participación y oposición*, Buenos Aires, REI, 1989.

<sup>18</sup> Un ejemplo típico y extremo de este tipo de liberalismo lo ofrece Herbert Spencer, *El individuo contra el Estado*, España, Júcar, 1977.

bían recaído sobre los partidos políticos y los parlamentos, la recurrencia a otros medios de expresión y manifestación política hacían evidente la necesidad y conveniencia de contar en forma adicional con organizaciones de otro tipo; con organizaciones que pudieran influir legítima y directamente en las agencias gubernamentales, en las instituciones parlamentarias y en los propios partidos, de manera que multiplicaran los canales de expresión política y abrieran las posibilidades de satisfacer expectativas o intereses específicos de algunos sectores sociales.

Así, el pluralismo clásico presentado por los teóricos anglosajones se refería en lo fundamental al terreno político, a la pluralidad de grupos o asociaciones con intereses específicos los cuales deseaban ver cumplirse en el plano del diseño y operación de las políticas públicas. Sin embargo, en la actualidad, cuando se habla de pluralismo no sólo se considera la pluralidad en el ámbito político, sino que también se refiere a otros dos ámbitos: al puramente social y al cultural. Por esta razón, cuando hoy en día se alude al concepto del pluralismo es necesario tener presente su significación e implicaciones en estas tres áreas.

Como se dijo antes, en el ámbito político, el pluralismo significa la existencia de una multiplicidad de organizaciones y grupos que compiten en forma abierta por obtener o influir en el poder político. Entre estos grupos destacan, obviamente, los partidos políticos, los cuales tradicional y doctrinariamente han sido las instituciones que desempeñan esa función; son los mecanismos que las democracias aceptan y reconocen como los medios legítimos para obtener el poder político. No obstante, en el pluralismo político contemporáneo los partidos no son los únicos protagonistas, además de ellos se reconoce y acepta la participación de al menos otros dos tipos de agrupaciones: las organizaciones sociales que participan en política y las diversas agencias gubernamentales encargadas de elaborar las políticas públicas.

Por lo que respecta a los partidos, el pluralismo significa la diversidad, multiplicidad y competencia entre éstos. En la actualidad resultaría obvio señalar que la política está protago-

nizada por una pluralidad de partidos; sin embargo, es necesario advertir que esta situación es más o menos reciente, pues aún en las que podrían considerarse las democracias más añejas, apenas hace un par de siglos que se presenta de manera legítima esta competencia. En efecto, antiguamente la lucha abierta por la obtención del poder político había sido condenada y reprobada por doquier; se consideraba que una competencia de este tipo no sólo tendía a desgarrar el Estado, sino que el enfrentamiento de estas fuerzas políticas podía debilitar y cuestionar el ejercicio del poder soberano. Por estas razones, durante mucho tiempo se llamó facciones a los grupos que perseguían el poder político; facciones y no partidos, porque se pensaba que la competencia política conducía a la desintegración y no a la comunión.<sup>19</sup>

Por otra parte, la aceptación de la lucha abierta por la obtención del poder político no es sólo algo del pasado, en el presente sigue siendo una práctica ilegítima o poco real, incluso podría decirse que en cierto sentido durante el siglo xx la resonancia del pluralismo se debió precisamente a la crítica implícita que éste representa hacia las dictaduras y los regímenes totalitarios. En la actualidad, persisten algunos sistemas de partido de Estado que no admiten en modo alguno la existencia de otros partidos y controlan el gobierno como si fuera un patrimonio exclusivo. En estos términos, el pluralismo es lo opuesto y la alternativa frente a los sistemas monistas, en donde un solo partido, una sola institución o un solo grupo controlan el gobierno.<sup>20</sup>

La pluralidad en este sentido significa que exista una variedad de partidos políticos, al menos dos; sin embargo, aunque podría parecer que una vez superada la frontera de dos partidos se entra en el terreno común de la pluralidad política, es necesario advertir que el grado de multiplicidad partidaria afecta en forma considerable al conjunto y la densidad de la pluralidad política. En un sistema bipartidista como el de los Estados Unidos, por ejemplo, la alternancia absoluta en el po-

<sup>19</sup> Véase Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partido*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>20</sup> Véase Pempel, *Democracias diferentes*, México, FCE, 1991.

der obliga a que las ofertas electorales de uno y otro partido sean lo más amplias e incluyentes posible. Los partidos de este tipo de sistemas no pueden pretender representar a un solo sector de la sociedad, si lo hicieran así, jamás podrían ganar una sola elección. Un partido de estos sistemas, por fuerza, debe tratar de presentarse como representante de todos los sectores sociales, al menos de la mayor parte de ellos, puesto que si no lo hace de esa manera el resultado más probable será que pierda la contienda ante el otro partido.

En los sistemas bipartidistas los partidos no pueden identificarse con una sola ideología, un solo sector social o un grupo, deben abrirse inclusivamente, pero al hacerlo, su propuesta resulta tan general, distante y ecléctica que el elector medio se siente muy poco identificado con cualquiera de ellos. En estas condiciones, la distancia que se abre entre los partidos y la sociedad a la que dicen representar es acortada por una pluralidad de organizaciones y asociaciones que representan a sectores y grupos específicos encargados de presentar y luchar por conseguir sus propios intereses. Así, la representación política que en esta clase de sistemas ofrecen los partidos se complementa y refuerza con este tipo de organizaciones, las cuales se muestran ante el gobierno y los propios partidos como interlocutores válidos y efectivos.<sup>21</sup>

Pese a lo anterior, en los sistemas multipartidistas, en particular en los más extremos, la multiplicidad de partidos modifica en forma sensible el carácter del pluralismo. En estos casos no hay una alternancia clara y absoluta en el gobierno, ya que éste es controlado por una coalición de partidos más o menos estable o por un partido dominante y alguno o algunos asociados. De este modo, los partidos no tienen necesidad de presumirse representantes de toda la sociedad o de una gran parte de sus sectores, basta con que atraigan y aglutinen las simpatías de un sector relevante para que su concurso en el gobierno sea garantizado. Aunque existen partidos que tratan de abarcar al conjunto del electorado, en este tipo de sistemas

<sup>21</sup> Véase Seymour Martin Lipset, *La primera nación nueva*, Buenos Aires, Eudeba, 1992.



la permanencia y consistencia de los resultados electorales parece estar determinada por la disposición de una clientela electoral más o menos estable.

Por tanto, los sistemas multipartidistas se caracterizan por ofrecer una mayor variedad de alternativas y propuestas políticas, con lo cual se atenúa la necesidad de algunos sectores sociales de tener una organización que les proporcione expresión política propia. Esto no significa necesariamente que los sistemas bipartidistas alienten la actividad asociativa y que los multipartidistas la hagan superflua, muchos otros factores intervienen para alentar o frenar el surgimiento de este tipo de organizaciones, pero, resulta claro que el sistema de partidos es un factor importante para determinar el grado o la densidad del pluralismo político en una sociedad y de las funciones específicas que desempeñan las asociaciones y organizaciones sociales en él.<sup>22</sup>

Como se dijo antes, además de los partidos, el pluralismo político incluye a las organizaciones y asociaciones que participan en política; más aún, en muchas ocasiones el concepto de pluralismo evoca en primer término a este tipo de entidades. Las organizaciones y asociaciones que participan en política tienen como fin esencial tratar de influir en el poder político, específicamente buscan modificar, favorecer o frenar las políticas públicas que se vinculan con sus intereses. En términos más generales, funcionan como instituciones que median entre la sociedad y el Estado; ya sea que se les conciba en su carácter defensivo ante el poder del Estado o como mecanismos de enlace y comunicación.

Es muy probable que los Estados Unidos sean la cuna de ese tipo de asociaciones, y sean también el ejemplo más típico del pluralismo entendido de ese modo. Ya Tocqueville se había referido con amplitud a la actividad asociativa de los estadounidenses. Señalaba que una sociedad democrática como ésta no sólo tendía a propiciar la asociación de sus ciudadanos para realizar las empresas comunes, sino que incluso su exis-

<sup>22</sup> Véase Philippe Schmitter, "La consolidación de la democracia y la representación de grupos sociales", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3/93, 1993.

tencia era del todo necesaria, ya que en este tipo de sociedades no había ninguna otra defensa en contra de un partido, una facción o un gobernante que trataran de ejercer el poder en forma tiránica, y, asimismo constituían un freno ante la tiranía de la mayoría. Tocqueville explicaba que los estadounidenses aprendían esto desde su nacimiento; aprendían que sólo podían confiar en sus propias fuerzas para desempeñar las tareas de la vida y que siempre había que ver con desconfianza y celo a la autoridad social.

La animosidad asociativa política y civil que Tocqueville observaba evolucionó hasta convertirse en uno de los rasgos característicos de este sistema político y dar origen al lobbismo, una de las prácticas parlamentarias más socorridas en ese país, cuyo modelo ha sido imitado y exportado a muchos otros sitios. No obstante, a pesar de la gran difusión de esta práctica, en algunos países, como en los propios Estados Unidos, se ha llegado a extremos lamentables e inadmisibles, y aunque el pluralismo produce inevitablemente ciertas formas de lobbismo, no cabe duda de que debe evitarse llegar al grado de que la actividad parlamentaria se base en él.<sup>23</sup>

Por último, el pluralismo político debe abarcar además de los partidos y organizaciones civiles a las diversas agencias e instituciones gubernamentales que participan en la confección de las políticas públicas. No es muy común incluir a las distintas entidades del gobierno en ese terreno, de hecho, la idea más aceptada es que el gobierno es un ente unido y homogéneo, que responde a un solo centro coordinador y decisorio de manera uniforme. Pero no siempre es así.

Las sociedades modernas son sociedades complejas; sus estructuras, funciones y normas se han venido diversificando y especializando al grado de que forman un complejo de prácticas e instituciones que las alejan en forma notable de las sociedades simples y homogéneas. De una manera muy similar, los gobiernos modernos han venido creciendo y especializándose, difuminando la idea tradicional del gobierno controlado por un monarca o un príncipe que dictaba los lineamientos

<sup>23</sup> Véase Robert Dahl, *Democracy in the United States: promise and performance*, Chicago, Rand McNally, 1972.

políticos generales a los cuales debían someterse de manera uniforme e incondicional todas las partes de éste.

Los gobiernos no funcionan ya de ese modo. En la concepción tradicional prevalece la idea de un gobierno jerarquizado, piramidal y homogéneo, lo cual no corresponde con exactitud a su nueva conformación. En los gobiernos modernos la proliferación de agencias y entidades públicas de distintos tipos ha provocado que estas relaciones típicas de verticalidad sean complementadas y modificadas por una gran cantidad de relaciones horizontales y diagonales, volviendo más compleja su operación. Esta transformación ha propiciado que muchas de las decisiones del gobierno y la propia elaboración de las políticas públicas no dependan en forma autárquica de una sola agencia gubernamental, si no que intervengan varias y que lo hagan con distintos niveles de responsabilidad. Esto implica que dentro del mismo gobierno deba darse un proceso de disputa, negociación y acuerdo para poner en marcha las políticas públicas.<sup>24</sup>

Lo anterior no significa de ningún modo que hayan desaparecido las líneas de mando verticales y que el gobierno no deba seguir presentándose ante la opinión pública como una institución responsable que actúa de manera unitaria. Los gobiernos modernos deben seguir asumiendo esta responsabilidad, pero ello no implica que puedan pasarse por alto las dificultades que se enfrentan para lograrlo. De la misma manera, tampoco debe equipararse la independencia y autonomía de los partidos políticos y las asociaciones civiles con las que tienen las agencias públicas, está claro que las de éstas son menores y muy distintas. Es evidente que se trata de pluralidades diferentes, pero, a pesar de ello, sería conveniente incluir siempre a las distintas agencias públicas cuando se piensa en el pluralismo político.

Estos tres tipos de entidades a las que se refiere el pluralismo político —los partidos, las organizaciones civiles y las agencias públicas—, tienen el cometido fundamental de impedir

<sup>24</sup> Véase Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

que las decisiones políticas se produzcan en un solo centro de poder o, al menos, que su ejecución se vea condicionada a la anuencia, indiferencia o crítica de este tipo de entidades. Además, en conjunto, pretenden contribuir a reducir el déficit de representación política que siempre está presente en las democracias modernas. Sin embargo, la teoría del pluralismo es susceptible de importantes críticas que no pueden pasarse por alto.

En primer lugar, el pluralismo político se ha incorporado a la teoría democrática tanto en su aspecto descriptivo como prescriptivo, sin reparar lo suficiente en que existen algunos sistemas políticos a los que describe o se ajusta de un mejor modo que a otros. Es decir, el pluralismo político es un rasgo que se destaca sobre todo en la democracia de países como los Estados Unidos, en donde los grupos de interés tienen una función política fundamental; pero esto no siempre ocurre en otro tipo de sistemas, en donde aunque existe el pluralismo, su importancia es mucho menor.<sup>25</sup>

En segundo término, los planteamientos clásicos del pluralismo por lo general colocan al Estado en una posición neutral, situado más allá de cualquier influencia o condicionamiento político proveniente de la sociedad. Para el pluralismo, el Estado se ve reducido a una mera caja registradora que sólo contabiliza las entradas y salidas en uno u otro sentido para hacer una suma o resta de todos ellos y dar un resultado aséptico y balanceado. Así, el Estado se presenta como una institución sin mayores atribuciones que las de árbitro de las fuerzas sociales en competencia, en la cual cada una de ellas obtiene del poder y los recursos públicos una parte alícuota y proporcional a su fuerza, satisfaciendo sin mayores conflictos sus aspiraciones y las del resto de los competidores.<sup>26</sup>

En tercer lugar, la mayor parte de los teóricos del pluralismo plantea que en este tipo de sistemas todos los grupos tienen la misma capacidad de organización y expresión política,

<sup>25</sup> Aunque su interpretación ha sido muy discutida, véase la aplicación de la teoría del pluralismo al caso británico en S. E. Finer, *El imperio anónimo: un estudio del lobby en Gran Bretaña*, Madrid, Tecnos, 1966.

<sup>26</sup> Véanse David Held, *Modelos de democracia*, México, Alianza Editorial, 1992, y Roger Benjamin, *Los límites de la política*, México, Alianza Editorial, 1992.

lo cual les garantiza que sus reclamos y expectativas sean atendidos de la misma forma que los del resto de los participantes. Con ello presuponen que todos los sectores sociales tienen más o menos la misma preparación y propensión a organizarse políticamente, por lo que basta su sola voluntad en este sentido para que obtengan la representación política que desean. Pese a ello, no toman en cuenta que ni todos los sectores sociales poseen la misma capacidad de organización, ni todas las organizaciones sociales tienen la misma influencia política, lo cual muestra que la competencia política implícita en el pluralismo no es todo lo neutral, imparcial y equitativa que se pretende.<sup>27</sup>

Por último, en cuarto sitio, el pluralismo concibe al gobierno como un ente pasivo y neutral dentro de la democracia, el cual no tiene otra función que sopesar los distintos reclamos sociales y tomar las decisiones en forma imparcial que del balance se desprendan. Sin embargo, al menos desde Weber, ya se ha demostrado cómo la burocracia es un cuerpo y ente social con sus propios intereses, los cuales intenta servir por medio de su posición dentro del Estado, por lo que es evidente que no puede asignársele una posición neutral.<sup>28</sup>

El pluralismo social tiene una gran cantidad de similitudes con el pluralismo político, pero también notables diferencias. Para comenzar, una de las divergencias que se debe destacar es que pluralismo social no es lo mismo que sociedad plural. En términos semánticos no debía haber distinción alguna, la simple inversión de términos no debía alterar el contenido; a pesar de eso, en la teoría política y sociológica, se ha dado un significado aparte a cada uno de ellos.

Una sociedad plural es aquella en la cual la población se divide en una serie de grupos sociales muy bien diferenciados y separados, que poseen un elenco de características comunes que les permiten tener una identidad, existencia y expresión

<sup>27</sup> Véanse Martín Smith, "El pluralismo", en David Marsh y Gerry Stocker (eds.), *Teoría y métodos en la ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1995, y Eduard Gonzalo y Ferran Requejo, "Las democracias", en Miquel Caminal Badía (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Tecnos, 1999.

<sup>28</sup> Véase Gabriel Almod, *op. cit.*

propia que los diferencia tanto de los otros grupos como del conjunto social. Esto significa, expresándolo de otro modo, que una sociedad plural es aquella que no está integrada por completo, que no puede identificarse por un tipo social homogéneo. En esta clase de sociedades existen diversas etnias, comunidades religiosas, razas y grupos lingüísticos que no se han disuelto en el conjunto social y, por el contrario, se manifiestan con vigor. En este sentido, el concepto de sociedad plural puede equipararse en muchas formas al de pluralismo cultural.<sup>29</sup>

El pluralismo social, en cambio, significa algo distinto. En esencia se refiere a la existencia de un amplio número de asociaciones y organizaciones sociales en las cuales se agrupan los individuos con el fin de alcanzar objetivos particulares o cultivar aficiones comunes. Estas organizaciones tienden a establecer una multiplicidad de relaciones sociales que vinculan a sus miembros tanto en el interior como hacia el exterior contribuyendo de manera sustancial a la integración de todo el conjunto social. Así, el principal cometido del pluralismo social es impedir que los diferentes grupos sociales se aislen y separen entre sí, esto es, evitar que las divisiones sociales básicas que se forman de manera natural por las relaciones económicas, la distribución geográfica o la pertenencia a religiones distintas se acentúen al grado de promover discordia o, incluso, la segmentación absoluta. Desde este punto de vista, lo que hace el pluralismo es acercar y vincular por medio de estas organizaciones a individuos que de otra manera permanecerían ajenos; en otras palabras, propicia que los individuos entren en contacto por este medio aunque en otros aspectos sociales se diferencien y alejen notablemente.<sup>30</sup>

De acuerdo con los planteamientos teóricos de los principales pluralistas, para que se cumpla en forma cabal con ese objetivo las organizaciones sociales deben cumplir dos requisitos ineludibles: ser auténticamente voluntarias y permitir la afiliación múltiple. Las organizaciones sociales deben ser voluntarias porque eso evita que el pluralismo social sea artifi-

<sup>29</sup> Véase Arend Lijphart, *Democracia en sociedades plurales*, México, Prisma, 1988.

<sup>30</sup> Véase Seymour Martín Lipset, *El hombre político*, México, REI, 1993.

cial y tenga una existencia meramente formal. Este peligro se presenta en especial en algunos tipos de regímenes autoritarios en los cuales los individuos están obligados a pertenecer a determinadas organizaciones. Un ejemplo típico de estos regímenes es el totalitarismo, en el que el Estado trata de penetrar y controlar todas las actividades del individuo mediante la creación de una serie de corporaciones y organizaciones de adhesión forzosa y de los más diversos tipos con el fin de abarcar todas las actividades vitales de los hombres y ejercer así un control total. Es evidente que este tipo de organizaciones no permiten alcanzar los objetivos del pluralismo, porque lejos de propiciar la diversificación de las relaciones sociales lo que consiguen es su control y verificación.

Además, es muy importante que sean voluntarias por otra razón. En algunas sociedades existen ciertas organizaciones sociales que forman parte de sus costumbres y tradiciones. Se ingresa a ellas más por inercia que por la libre determinación. En esos casos no hay coacción expresa para adherirse a ellas; sin embargo, no contribuyen al logro de los objetivos del pluralismo debido a que tampoco propician la diversificación de las relaciones sociales y, en lugar de abrir canales de comunicación e interacción entre los distintos sectores sociales, lo que producen es la cristalización y estancamiento de los vínculos colectivos preexistentes.<sup>31</sup>

Por lo que se refiere a la afiliación múltiple, su existencia resulta importante puesto que es lo que permite que un mismo individuo pueda pertenecer de manera simultánea a varios tipos de organizaciones, lo que constituye una palanca mucho más poderosa que la afiliación voluntaria para diversificar las relaciones sociales. Las organizaciones excluyentes y cerradas no sólo contribuyen poco al logro de los objetivos pluralistas, sino que también encierran en sí mismas un conflicto potencial de alcances explosivos, capaz de producir la desintegración y descomposición social.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Véase Jean Blondel, "Introducción al estudio comparativo de los gobiernos", *Revista de Occidente*, Madrid, 1972.

<sup>32</sup> Véase William Kornhauser, *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Estas dos condiciones que deben satisfacer las organizaciones sociales son las que permiten que se desempeñen sus funciones básicas, sin las cuales es imposible alcanzar los objetivos generales del pluralismo social. Son muchos los autores que se han referido a la variedad e importancia de esas funciones básicas, y de entre todas ellas conviene destacar a las que podrían considerarse más importantes:

- 1) Operar como fuente de nuevas opiniones, independientes de las del Estado.
- 2) Realizar la difusión de estas opiniones e ideas.
- 3) Adiestrar a los individuos en las diversas habilidades políticas.
- 4) Alentar e introducir a éstos en las actividades políticas.
- 5) Brindar una identidad particular y específica a sus miembros.<sup>33</sup>

Como se deduce de estas funciones específicas, un gran número de organizaciones pueden ubicarse en forma simultánea tanto en el pluralismo político como en el pluralismo social. Así, a pesar de que muchas organizaciones sociales no tienen objetivos políticos explícitos, en la realidad actúan además en este ámbito, en particular operando como freno y contención del poder del Estado. De esta manera, diversos teóricos del pluralismo conciben que tanto el pluralismo político como el social tienen como función primordial la de atenuar la fuerza de la autoridad política. No obstante, es necesario señalar que en ese sentido la mayoría de las organizaciones sociales cumplen con un doble propósito. Uno de ellos es el ya señalado, pero el otro contrasta con el primero, ya que consiste en contribuir al establecimiento y reproducción de los esquemas de autoridad social y política que requiere toda sociedad.

Cuando se habla de pluralismo es muy común referirse al primer cometido pero no al segundo, más aún, un señalamiento de este tipo está fuera del espíritu original de los pluralistas.

<sup>33</sup> Una clasificación similar a ésta la ofrecen Seymour Martín Lipset, Martín A. Trow y James Coleman, *Union Democracy: the internal politics of the International Typographical Union*, Nueva York, The Free Press, 1977.



Sin embargo, resulta inevitable percatarse de esta doble función. Las organizaciones sociales contribuyen al ejercicio y reproducción de la autoridad política debido a que, para su operación, ellas mismas requieren de principios, estructuras y procedimientos de orden y organización, es decir, necesitan estructuras jerárquicas en donde la relación de mando-obediencia se dé en forma regular. Aunque muchas estructuras básicas de la sociedad como la familia, la escuela, la Iglesia, el ejército, la empresa o las actividades deportivas cumplen con una buena parte de la función reproductora de los esquemas de autoridad, las organizaciones sociales contribuyen de manera decisiva en esa tarea, ya que mientras las primeras tienen en la mayoría de los casos un carácter obligatorio, ineludible e impuesto, por lo general las segundas son voluntarias. Esta diferencia es relevante pues en tanto en el primer caso la imposición de la autoridad puede generar malestar y rechazo, en el segundo, cuando el individuo elige de modo voluntario adherirse a ellas, la autoridad se convierte en ingrediente útil y necesario para alcanzar los propósitos del individuo.<sup>34</sup>

Existe además otra vía por la cual las organizaciones sociales contribuyen al ejercicio y la reproducción de la autoridad. Ésta consiste en proporcionar a los individuos una red de asociaciones y entidades sociales muy amplia y variada, por medio de la cual éstas pueden identificarse de manera muy cercana a un grupo social, llenándose así, en alguna medida, la enorme brecha que separa al individuo del conjunto de la sociedad, al ciudadano del Estado. La asociación de la gente a este tipo de organizaciones atenúa en cierto sentido el sentimiento de impotencia, anonimato e incapacidad que con frecuencia experimentan los hombres. Cuando las personas se vinculan a ese tipo de organizaciones, es más probable que compartan el interés de la sociedad en conservar el orden social y, por lo tanto, las instituciones de autoridad política, manteniéndose al margen o distantes de aventuras políticas extre-

<sup>34</sup> Véanse Harry Eckstein, "A theory of stable democracy", *Division and cohesion in democracy: a study of Norway*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, y Carole Pateman, *op. cit.*

mas o de acciones tendientes a minar las estructuras de la autoridad social.<sup>35</sup>

Pero, además de las coincidencias y similitudes entre el pluralismo político y el social, debe advertirse que el segundo es susceptible de las mismas críticas hechas al primero. Ambos atribuyen al conjunto de los ciudadanos más o menos la misma capacidad de organización, la misma posibilidad de ejercer presión sobre el Estado y la misma probabilidad de obtener los éxitos que persiguen. En los dos casos se repara poco en que cada grupo social tiene distintas capacidades asociativas, esto es, que los de mayores recursos económicos tienen más que los de menores, que los mejor educados tienen más que los peor educados, que los productores tienen más que los consumidores, y que los empresarios tienen más que los trabajadores. En consecuencia, también se atribuye la misma posibilidad de presión a todos los grupos sociales, sin percatarse de que cada uno posee una distinta, lo que a menudo conduce a atribuirle al pluralismo mayores virtudes de las que tiene.<sup>36</sup>

Por último, no puede concluirse este punto sin advertir una notable paradoja. Como se mencionó, el objetivo primordial del pluralismo social es fomentar la integración y cohesión social mediante los vínculos y contactos de las organizaciones sociales que supone. El efecto principal que se consigue con ello es debilitar o borrar las principales líneas de división social que impliquen la posibilidad de conducir al conflicto y la secesión. Sin embargo, una de las limitaciones más importantes del pluralismo es que ahí donde es más necesario es precisamente donde es menos posible. Esto se debe a que en las sociedades heterogéneas, plurales y en proceso de integración, en donde las líneas básicas de la división social están más marcadas y, por lo tanto, son más necesarios los vínculos de comunicación, es donde más reticencia hay para que los miembros de una organización social específica acepten en ella a individuos de un grupo social distinto. La adhesión voluntaria y múltiple de los individuos a las organizaciones que pone como

<sup>35</sup> Véase Seymour Martín Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón: el extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977*, México, FCE, 1981.

<sup>36</sup> Véase Wright Mills, *La élite del poder*, México, FCE, 1993.

condición el pluralismo social se dificulta enormemente; se encuentra con el nada despreciable obstáculo de que en una sociedad de tales características los individuos sólo tienen disposición para integrarse a las organizaciones de su propia comunidad, despreciando e incluso rechazando a las otras. Así pues, resulta paradójico descubrir que donde más necesaria es la presencia del pluralismo social es donde menos factibilidad hay para su operación. Pero, a pesar de estos obstáculos, puede considerarse que este tipo de pluralismo es uno de los recursos disponibles para combatir el conflicto y la desintegración social, y aunque su aplicación sea difícil, eso no quita que pueda contribuir en alguna medida.

Por tradición, el pluralismo cultural ha recibido mucho menos atención que el político y el social, más aún, podría decirse que la teoría clásica del pluralismo se refería sólo a estos dos tipos de pluralismo. No obstante, es probable que en la actualidad el sentido más fuerte e importante del pluralismo sea precisamente el cultural, mas a pesar de su indiscutible relevancia, es muy común que reciba muchas más objeciones para ser aceptado como modelo prescriptivo que los otros dos tipos.

La teoría clásica y contemporánea de la democracia ha partido siempre de la premisa de que los gobiernos democráticos se asientan y adaptan mejor a una sociedad culturalmente homogénea. Esto quiere decir que siempre se le han otorgado más probabilidades de estabilidad política a las democracias de este tipo, esto es, que en caso de que fuera posible elegir el tipo de sociedad sobre el cual construir la democracia, debe preferirse siempre la homogeneidad a la heterogeneidad cultural.

Sin embargo, la configuración de la comunidad política nunca ha sido determinada por los factores culturales; antes que ellos, han prevalecido siempre consideraciones de otro tipo, ya sean guerras, conquistas y herencias políticas o, incluso, el simple azar y accidente histórico. Así, muy pocos estados modernos pueden considerarse culturalmente homogéneos, y aun éstos, debido a los incesantes flujos migratorios y a la realineación de las fronteras geopolíticas, son susceptibles de sufrir alteraciones en su composición.

A pesar de esta fatalidad histórica, el precepto se mantiene; así sea al nivel de un ideal, la teoría de la democracia sostiene que es mejor disponer de una sociedad culturalmente homogénea.

No obstante, de manera paralela, al menos desde el siglo XVII, la sociedad occidental se ha visto obligada a desarrollar un espíritu de tolerancia y aceptación del otro, de aquel que aun proviniendo de su misma civilización es distinto, e incluso de aquel otro que proviene de una cultura diferente, con quien hace falta mucha más tolerancia. De este modo, aunque la tolerancia se aplicó al inicio sobre todo a las diferencias religiosas, poco a poco se ha ido extendiendo a otros rasgos culturales, como la lengua, las costumbres y las tradiciones. Asimismo, la tolerancia que en un principio fue una necesidad imperiosa para la conservación de la sociedad europea, al paso del tiempo se ha convertido en un valor y un precepto moral indiscutible, en especial cuando se le traduce a los términos del pluralismo cultural, en donde se alude a grupos humanos más definidos.<sup>37</sup>

Como puede observarse, pese a que en términos discursivos la democracia y el pluralismo cultural parecen formar parte de un solo ideal, en realidad llevan implícito un principio de conflicto; la primera pondera positivamente los valores de la convivencia política en la homogeneidad y el segundo los de la heterogeneidad.

Pero, como se mencionó, muy pocos estados modernos son culturalmente homogéneos, por lo que las democracias occidentales se han visto obligadas a hacer de la necesidad virtud, convirtiendo al pluralismo cultural en un precepto positivo. Así, como puede verse, por otros medios, el pluralismo cultural también ha adquirido una valoración positiva. Tal vez no haya alcanzado el grado prescriptivo del pluralismo político y social, mas al igual que éstos, la mayor parte de los sistemas democráticos presumen de tenerlo incorporado a sus principios ideológicos constitutivos.

Aunque al paso del tiempo los tres tipos de pluralismo han obtenido una valoración medianamente similar, es necesario

<sup>37</sup> Véase Michel Walzer, *On toleration*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1997.

advertir que se trata de pluralismos distintos. La distinción entre el pluralismo político, social y cultural podría parecer una simple diferenciación de los campos y los sectores de la sociedad a los que se aplica el concepto; sin embargo, se trata de tres tipos diferentes. El pluralismo político es en esencia un pluralismo de competencia, una contienda entre diversas fuerzas políticas que compiten sobre un mismo terreno para obtener o presionar al poder político. El pluralismo cultural es distinto, es, sobre todo, un pluralismo de identidades, una constelación de diversos grupos humanos que se hallan unidos por ciertos aspectos, pero que pretende conservar para cada uno de ellos un cierto grado de identidad y diferencia respecto a los otros, ya se trate de cuestiones como la raza, la lengua o la religión. Por último, el pluralismo social puede verse como un híbrido, como una mezcla de los principios de los otros dos tipos. En el pluralismo social existen tanto la competencia como la identidad. Este pluralismo describe cómo muchos grupos sociales compiten entre sí para obtener los intereses que persiguen, pero al mismo tiempo brindan a sus miembros un espíritu de identidad microsocial.<sup>38</sup>

Por tanto, cada uno de estos tipos de pluralismo es diferente, mas el pluralismo cultural se diferencia adicionalmente del político y social en un aspecto esencial. Esa divergencia es que mientras más heterogénea es una sociedad, más importancia adquiere el pluralismo cultural, y a la inversa, en tanto más homogénea es una sociedad, el pluralismo cultural es menos necesario.

El pluralismo cultural implica la existencia de una sociedad heterogénea, de una sociedad plural y, en ciertos casos, incluso de una sociedad fragmentada. En este sentido, el pluralismo cultural podría entenderse como el eufemismo para designar a una sociedad multiétnica. No obstante, además puede ser considerado como un concepto para describir cierto avance en la resolución del conflicto étnico implícito; esto es, cuando una sociedad culturalmente heterogénea tiene problemas serios de integración y convivencia se le aplican concep-

<sup>38</sup> Véanse Werner Becker, *La libertad que queremos*, México, FCE, 1990, y Jean Blondel, *op. cit.*

tos como el de Estado multinacional o sociedad multiétnica, pero cuando estos conflictos son tenues o controlables, entonces se habla de pluralismo cultural. Sin embargo, a pesar de que el pluralismo cultural describe de manera positiva la relación y convivencia de distintos grupos dentro de una misma sociedad, no debe suponerse que eso signifique la resolución definitiva de los problemas y las diferencias. Más aún, los cambios sociales que se están produciendo en el mundo contemporáneo no parecen tender a la supresión del conflicto, sino que dan más fuerza y aliento a la diversidad de grupos culturales existentes y aun a aquellos que parecían extintos.

A partir de estos cambios, el pluralismo cultural ha recibido toda una elaboración y expresión teórica en la corriente que se ha denominado multiculturalismo, la cual se ha presentado como un serio desafío a la tradición y el pensamiento liberal.

El multiculturalismo se ha desarrollado sobre todo en las últimas dos décadas del siglo xx. Su objetivo es plantear alternativas para resolver los problemas de justicia social y política de las sociedades multiétnicas, tanto de las que históricamente han tenido ese carácter, como las de reciente creación; es decir, aquellas que debido a los crecientes flujos migratorios han visto diversificarse a su población al grado de dar origen a una sociedad nueva. En muchas de estas sociedades los esquemas jurídicos de igualdad de derechos y aplicación universal de la ley no pueden considerarse los únicos recursos de la justicia política y social, más aún, tal vez su aplicación indiscriminada produzca injusticia, ya que las distintas condiciones específicas de cada grupo social se verán afectadas de manera desigual por un criterio legal general e indiferente. La igualdad ante la ley y la universalidad de ésta tienen la virtud de otorgar una igualdad de oportunidades a los individuos de una sociedad homogénea, pero en los casos donde no es así, en donde existen minorías culturales, la dinámica social natural produce una competencia inequitativa, dando mayores y mejores oportunidades a aquellos que pertenecen al grupo cultural mayoritario.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Las tesis más conocidas de esta corriente pueden encontrarse en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993; Michel Sandel,

El multiculturalismo propone que para corregir esta desigualdad es necesario que el Estado y la ley reconozcan esta diferencia y otorguen derechos diferenciados a estos grupos con el fin de favorecerles clara y abiertamente, protegiendo así su identidad y existencia. Sin embargo, la desigualdad ante la ley y el reconocimiento de diversas categorías de ciudadanos contraviene los principios del Estado liberal. Para los liberales, el pluralismo es sólo un medio para reconocer la diferencia cultural ya existente, respetando a los grupos ya establecidos, pero no debe ser nunca un medio para producir en forma deliberada la diversidad. El pluralismo debe tratar de acercar y fundir a los múltiples grupos culturales en una convivencia cívica respetuosa, por lo que acusan al multiculturalismo de atentar contra este propósito, de fomentar el encono y la desunión. Así, como puede verse, los principios de la justicia liberal y la justicia multicultural albergan un conflicto de difícil resolución.<sup>40</sup>

Este conflicto teórico tiene una inmediata traducción en el debate de la política actual, ya que muchas sociedades enfrentan serios problemas de integración y convivencia cultural, por lo que los partidarios de uno y otro bando tratan de dirigir las políticas públicas de acuerdo con su concepción teórica, lo cual genera fuertes tensiones en el terreno legislativo y gubernamental.

Como se ha mostrado, el pluralismo tiene tres modalidades que, aunque comparten muchos rasgos comunes, es conveniente distinguir y diferenciar. No obstante, hasta aquí se ha venido presentado como un rasgo positivo y que alcanza el valor de la prescripción en las democracias occidentales. Pero no necesariamente es así, existen otras propuestas teóricas que señalan que los grupos sociales pueden relacionarse de otro modo que no sea el pluralismo, o sea, que bien pueden adoptar una estructura corporativa y servir tan bien o mejor que el pluralismo a los objetivos de la democracia.

---

*El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000, y Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>40</sup> Véanse Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, España, Taurus, 2001, y Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, México, Paidós, 1998.

## PLURALISMO Y CORPORATIVISMO

Como se señaló al inicio de este escrito, el pluralismo tuvo en un principio una utilidad sólo descriptiva, la cual fue cambiando poco a poco hasta adquirir una prescriptiva. La democracia pluralista experimentó entonces un proceso mediante el cual se convirtió en un arquetipo. Fue principalmente a partir del ejemplo de los Estados Unidos y de los teóricos estadounidenses que el pluralismo se difundió y se convirtió en el modelo dominante en la teoría de la democracia. No obstante, cuando se aplican los conceptos del pluralismo a otras sociedades distintas de la estadounidense, surge la sospecha de que se trata de sociedades y sistemas muy distintos, al grado de que en éstas pueden identificarse estructuras e instituciones que no se adaptan por completo a la democracia pluralista.

En particular se han puesto los ejemplos de varios países de Europa en los que existe toda una tradición corporativista de acuerdo y entendimiento entre los diferentes sectores sociales; es decir, una tradición distinta de la pluralista que ha funcionado en forma adecuada en estos casos. Es evidente que, en estas sociedades existe el pluralismo, pero se le entiende de un modo distinto y desempeña una función mucho menos relevante que en los Estados Unidos.

Pese a ello, durante el siglo xx la corriente dominante dentro de la teoría democrática fue la de la democracia pluralista, aquella existente en los Estados Unidos, y sólo hasta las últimas décadas se ha venido definiendo un modelo distinto, basado en el corporativismo, que se ha denominado democracia consensual.

La democracia consensual tiene como uno de sus principales exponentes a Arend Lijphart. En su conocido libro *Democracia en las sociedades plurales* explicaba que la concepción clásica de la democracia la describía como un sistema político en el que el gobierno representaba al pueblo o, al menos, a la mayoría de éste. No obstante, decía que no se reparaba en que la composición plural de muchas sociedades podía dificultar la operación normal de la democracia; que en este tipo de sociedades existían minorías sociales diferentes del resto de la población por su lengua, religión o raza, que eran excluidas de



manera sistemática tanto de la representación política como de la atención gubernamental. En estas condiciones era necesario que el sistema democrático adoptara una serie de instituciones y prácticas que garantizaran la representación de todas las minorías; en otras palabras, que se reconociera y asumiera formalmente la pluralidad de la sociedad. Así, del análisis de los sistemas democráticos que tenían incorporadas este tipo de instituciones, Lijphart distinguía que cuatro de ellas resultaban básicas: 1) Una gran coalición de los líderes políticos de todos los sectores de la población; 2) Un veto mutuo de cada uno de los sectores aplicable a cuestiones vitales concernientes a su comunidad; 3) La proporcionalidad como característica principal de la representación política; y 4) Un alto grado de autonomía para el manejo de los asuntos específicos de cada comunidad. De acuerdo con su análisis, éstos eran los elementos básicos de lo que en este libro llamó la democracia consociacional.<sup>41</sup>

De esa manera, lo que Lijphart planteaba en este libro era que dentro del conjunto de los sistemas democráticos había algunos que tenían estos cuatro rasgos, a los que bien podía llamárseles democracia consociacional, cuya particularidad era que constituía la mejor forma de adaptar la democracia a las sociedades plurales. Sin embargo, él mismo reconocía que este sistema podía tener algunos defectos y desventajas.

Este planteamiento inicial de Lijphart acerca de la democracia consociacional se transformó tiempo después. En sus trabajos más recientes, Lijphart ha planteado que un análisis de los diversos sistemas democráticos contemporáneos muestra que existen sólo dos modelos de democracia: la democracia mayoritaria y la democracia consensual. Ambos se distinguen debido a que mientras la democracia mayoritaria coincide con la concepción tradicional de la democracia, es decir, con la concepción de que éste es un régimen político en el cual un partido ostenta la titularidad del gobierno y la representación parlamentaria para que los otros desempeñen las funciones de oposición política, la democracia consensual, en cambio, re-

<sup>41</sup> *Op. cit.*

presenta un modelo en el que se trata de incluir a todos los partidos políticos en las tareas ejecutivas y legislativas de gobierno.<sup>42</sup>

Además, a pesar de que el planteamiento original de la teoría de Lijphart era que la democracia podía manifestarse a través de distintos modelos de organización institucional, ninguno de los cuales era mejor o peor, debido a que el mérito de cada uno radicaba en que se adaptara aceptablemente al tipo de sociedad donde se le implantaba, esto es, la democracia mayoritaria a las sociedades homogéneas y la democracia consensual a las plurales, posteriormente planteó que la democracia consensual era más conveniente que la mayoritaria no sólo para las sociedades plurales, sino para todo tipo de sociedad.

Ahora bien, para distinguir con claridad los dos modelos de democracia, Lijphart enumera diez diferencias específicas entre ambos, una de las cuales es la articulación de los grupos de interés, en otras palabras, en tanto que la democracia mayoritaria se caracteriza por el pluralismo, la democracia consensual está caracterizada por el corporativismo.

El concepto de corporativismo no goza de muy buen prestigio en algunas partes del mundo, como en América Latina, por ejemplo, y menos aún en México. En estas latitudes, el corporativismo por lo general ha designado la práctica política de someter a los miembros de las organizaciones sociales a un control político autoritario y clientelar por parte de sus grupos dirigentes, los cuales incorporan a la organización a una estructura piramidal que tiene como objetivo último apoyar en forma incondicional a gobiernos autoritarios.

No obstante, en otras partes del mundo, como en Europa, el corporativismo ha conocido no sólo la versión estatista y autoritaria, sino también la versión liberal, social o consensual. En esta otra modalidad, los grupos de interés tienen la capacidad de entablar relaciones de diálogo y cooperación entre ellos mismos y, lo que es más importante, con el propio gobierno.

<sup>42</sup> Véanse Arend Lijphart, *Democracies: patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1984, y Arend Lijphart, *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Barcelona, Ariel, 2000.

Esta relación cooperativa y consensual imprime un sello notablemente distinto a las estructuras y procesos que involucran a los grupos de interés, mediante los que se abren una cantidad importante de alternativas adicionales a la pura y simple competencia que caracteriza al pluralismo. Del mismo modo, la relación entre los grupos de presión y el gobierno adquiere muchas más variantes que la sola presión de los primeros sobre el segundo, lo que también permite hacer más cooperativa y benigna la relación. El corporativismo social o liberal, como lo llaman algunos autores, ofrece así una opción válida y efectiva de vinculación entre los grupos de interés y el gobierno.<sup>43</sup>

Este tipo de corporativismo brinda la posibilidad de fraguar pactos entre las distintas organizaciones de los diferentes sectores sociales, en especial entre el gobierno, los empresarios y los trabajadores, que son de suma importancia en determinadas condiciones sociales y, de hecho, son particularmente útiles frente a las crisis políticas o económicas en las que el país necesita mantenerse unido y cohesionado. Asimismo, el corporativismo, de acuerdo con las investigaciones de Lijphart, tiene otra ventaja adicional sobre el pluralismo que consiste en que contribuye al mejor desempeño general de la economía; así lo demuestran las estadísticas de los países en que predomina el primero donde los resultados económicos de las últimas décadas han resultado más favorables que en los otros casos.<sup>44</sup>

Evidentemente, en tanto que el desempeño económico de los países democráticos depende de un sinnúmero de factores que pueden escapar al análisis de Lijphart, la afirmación anterior debe ser tomada con todas las reservas del caso. Pese a esto, la hipótesis resulta interesante en más de un sentido, puesto que Lijphart va más allá diciendo que el corporativismo no sólo favorece un mejor desempeño económico, sino que en conjunción con los otros rasgos de la democracia consensual, brinda una mayor "calidad democrática", es decir, un régimen político más generoso, tolerante y benévolo.

<sup>43</sup> Véanse los dos tomos que sobre este tema coordinaron Philippe Shmitter y Gerhard Lehmbruch, *Neocorporativismo: más allá del Estado y el mercado*, México, Alianza Editorial, 1992.

<sup>44</sup> Véase Eduard Gonzalo y Ferran Requejo, *op. cit.*

Resulta bastante incierto aún prever las posibilidades del corporativismo y de la democracia consensual para reemplazar al pluralismo y la democracia mayoritaria; es muy probable que ambos se conserven como modelos de organización para distintos tipos de sociedades; pero, para los efectos de este trabajo, lo más importante tal vez sea que el valor absoluto del pluralismo deba ser ponderado frente a propuestas teórico-políticas como el corporativismo, con lo que el carácter prescriptivo del primero puede someterse así a una revaloración.

# TOTALITARISMO

## Entre el despotismo y la democracia

JOEL FLORES RENTERÍA

La idea de totalitarismo surge al término de la Primera Guerra Mundial, por lo general ha sido asociada a los regímenes dictatoriales modernos, de manera especial con el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán y el stalinismo ruso. Al equipararse a estos tres regímenes diferentes se generaron grandes polémicas, no exentas de fuertes cargas ideológicas. El totalitarismo se convirtió rápidamente en un concepto que definía a los estados opositores a la democracia parlamentaria liberal. A partir de 1947, después de que el presidente estadounidense Harry S. Truman, declarara que no era necesario preocuparse por distinguir entre el fascismo, el nazismo y el comunismo, ya que “no hay ninguna diferencia entre estados totalitarios”,<sup>1</sup> el totalitarismo se convirtió en una poderosa arma ideológica y propagandística contra la URSS y sus aliados: entonces totalitarismo y comunismo aparecieron como sinónimos.

El totalitarismo, inmerso en una atmósfera de guerras y conflictos ideológicos, acompaña al siglo xx hasta su ocaso: entre 1923 y 1933, el adjetivo totalitario es creado por los movimientos antifascistas para ser, enseguida, apropiado y reelaborado hasta adquirir el *status* de un verdadero concepto para el fascismo italiano (*stato totalitario*) y para la revolución conservadora alemana (*total staat*); en el periodo de 1933 a 1947, la idea

<sup>1</sup> Declaración del 13 de mayo de 1947, citada por Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le xx siècle en débat*, París, Seuil, 2001, p. 56.

del totalitarismo tiene gran difusión en el seno de la cultura antifascista en el exilio, tanto italiana como alemana, y comienza a aparecer en las primeras críticas de la izquierda al stalinismo; después de 1939 su uso se generaliza, de una manera comparativa, para describir a la URSS y a la Alemania nazi; entre 1947 y 1968, en el apogeo de la guerra fría, debido a un retroceso radical, el término de totalitarismo deviene en una palabra de orden anticomunista, que apunta a designar al enemigo del mundo libre; entre 1968 y 1989 dicho concepto es discutido vivamente, sobre todo en los Estados Unidos y Alemania; por último, luego de la reunificación de Alemania, de la caída de la Unión Soviética y del desmantelamiento del pacto de Varsovia, el totalitarismo se convierte en una llave de lectura para el siglo xx y en una herramienta de legitimación para el Occidente triunfante.<sup>2</sup>

#### VÁSTAGO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

El totalitarismo está asociado con los acontecimientos más atroces y perversos de la centuria xx: la guerra, las matanzas genocidas, la intolerancia y el fanatismo religioso o ideológico, que exige la homogeneidad de las conciencias, aniquilando todo vestigio de la libertad de pensamiento; asimismo remite a los nacionalismos exacerbados, que destruyen a la comunidad política al convertirla en una comunidad de fieles.

Puede decirse que el totalitarismo es hijo legítimo de la Primera Guerra Mundial. Mussolini y Hitler se referían a ésta como la guerra total porque absorbió todos los recursos materiales, económicos y sociales. Transformó las mentalidades y la cultura del viejo continente. El desarrollo científico y tecnológico, así como los movimientos sociales en busca de una sociedad más justa e igualitaria generaron cambios sustantivos en los estados. La misma guerra había cambiado su potencial destructivo; ya no se limitaba únicamente a los campos de batalla, ahora alcanzaba a las ciudades y a la población civil. Todo giraba en torno a

<sup>2</sup> Enzo Traverso, *Le totalitarisme, le xx siècle en débat*, op. cit., p. 106.

la guerra: la ciencia, la técnica, la economía, la política y la ideología. De esta manera, la guerra mundial se transformaba en una guerra total: “una guerra que inauguraba la era de las masacres tecnológicas y revelaba el horror de la muerte anónima de la masa”.<sup>3</sup> Los campos de combate pronto quedaron convertidos en inmensos cementerios repletos de cuerpos mutilados, desmembrados, desfigurados irreconocibles.

Muertos anónimos a quienes habría que rendirles un verdadero duelo. El culto a los antepasados es, dice Renan, el más legítimo de todos: “los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico de grandes hombres, de gloria [...]. He aquí el capital humano sobre el cual se asienta la nación. El canto espartano: somos lo que vosotros fuisteis, seremos lo que vosotros sois; es en su simplicidad el himno abreviado de toda patria”.<sup>4</sup> El culto a los antepasados implica la construcción —o si se prefiere, la invención— de un pasado y un presente que es fundamento de las identidades colectivas; es decir, la narración de una historia donde se relatan las hazañas y las glorias de nuestros ancestros, los valores y las costumbres que hacen posible la vida en sociedad: una historia común en la cual se identifica todo un pueblo.

Las sociedades modernas no son la excepción, también construyen sus historias comunes, en este caso nacionales, pero a diferencia de las sociedades que les anteceden, las nuestras son las únicas que rinden culto a muertos anónimos: “No hay emblemas de la cultura moderna del nacionalismo más imponentes que los cenotafios y las tumbas a los soldados desconocidos. La reverencia ceremonial pública otorgada a estos monumentos, justo porque están deliberadamente vacíos o porque nadie sabe quién yace allí, no tiene verdaderos precedentes en épocas anteriores”.<sup>5</sup> En la antigua Grecia había cenotafios, sepulcros vacíos para conservar la memoria de aquellos cuyo cuerpo, por una u otra razón, no pudo ser rescatado y darle sepultura, eran muertos conocidos. El canto espartano invoca las virtudes y el heroísmo de los ancestros: “somos lo que vo-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>4</sup> E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*, París, Mille et une nuit, 1997, pp. 31-32.

<sup>5</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997, p. 26.

sotros fuisteis, seremos lo que vosotros sois"; ¿hombres anónimos, muertos anónimos?

¿Qué significado tiene para la cultura moderna ese ritual? Inscribir en una de esas tumbas vacías el nombre de algún soldado caído en la guerra sería un sacrilegio, ya que si bien se encuentran vacías de restos humanos, están repletas de símbolos nacionales. No hace falta inscripción alguna, no hace falta especificar en honor a quién fueron erigidas, a quién más podría ser sino a la nación: a los franceses, a los alemanes, a los estadounidenses: a los hombres que renunciaron a toda ambición personal y dieron su vida por la nación, precisamente por ello, héroes anónimos, puesto que ante todo debieron ser franceses, alemanes, estadounidenses. La nacionalidad es un criterio de igualdad frente al cual se desvanecen todas las diferencias, hasta el punto de llevar todos el mismo nombre. La contradicción entre individuo y comunidad, entre interés particular e interés general, es superada por medio de la nacionalidad y el nacionalismo. En un movimiento nacionalista, hombres y mujeres actúan en beneficio de la nación. El individuo se diluye en la comunidad: es la nación quien actúa. Razón por la cual es necesaria la existencia de mujeres y hombres anónimos, ya que las glorias, las hazañas, los triunfos y las virtudes deben corresponder no a individuos particulares sino a la nación, a la comunidad en su conjunto.

La reverencia ceremonial pública otorgada a los soldados desconocidos, a los muertos anónimos de la Primera Guerra Mundial, anuncia la aparición del totalitarismo y de la sociedad de masas. "El hombre masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo[...] Estado contemporáneo y masa coinciden en ser anónimos. El hombre masa cree, en efecto, que él es el Estado".<sup>6</sup> Hace suya la célebre frase de Luis XIV: "*L'état c'est moi!*"; habla y actúa en nombre de la comunidad, niega su particularidad para erigirse en el todo. En este sentido, sus deseos, sus pensamientos y sus intereses son y deben ser los de la comunidad.

<sup>6</sup>José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Planeta DeAgostini, 1995, p. 166.



El hombre en el fascismo, afirma Mussolini, “es un individuo, el cual es también una nación y una patria, aún más, él es la ley moral que reúne al conjunto de individuos y generaciones en una tradición, en una tarea que suprime el instinto egoísta, que limita a las breves peripecias del placer para crear, por la idea del deber, un modo de vida superior, libre de todos los límites del tiempo y del espacio”.<sup>7</sup> La comunidad: el Estado, la patria, la nación o la raza, se convierten en el valor supremo, en el fundamento de la vida y en el único móvil para la acción. Se construye así una conciencia única y una sola voluntad que se transforma en ley moral. Una ley que reúne al conjunto de generaciones sin límite de tiempo ni espacio, ya que la comunidad es concebida como una congregación de muertos, vivos y aun nonatos; razón por la que generan una ley y una conciencia perennes que se revelan como realidad única del ser humano. Con base en esta concepción de comunidad Mussolini puede decir:

[...] el fascismo reafirma al Estado como la verdadera realidad del individuo. Si la libertad debe ser atributo del hombre real, y no de ese títere abstracto que proyecta el liberalismo, el fascismo es para la libertad; pero solamente para una libertad que pueda ser una elección seria. La libertad del Estado y del individuo dentro del Estado. Para el fascismo todo está dentro del Estado, y nada humano o espiritual, por tanto que tenga valor, existe fuera del Estado. En este sentido, el fascismo y el Estado fascista son totalitarios.<sup>8</sup>

El proyecto totalitario pretende alcanzar la unidad plena del Estado y establecer la máxima igualdad entre los ciudadanos. No obstante, al llevar a la práctica sus ideales, termina aniquilando al Estado en tanto que comunidad política. La pluralidad, como fundamento del Estado y de la política, no necesariamente es una idea moderna ni democrática. Aristóteles, en la crítica que hace al ideal socrático de que el Estado más perfecto es aquel que ha alcanzado la más plena unidad,<sup>9</sup> señala:

<sup>7</sup> B. Mussolini, “La doctrina del fascismo”, en Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 124.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, “Politics”, *The complete works*, Oxford, 1984, 1260a, 1261b.

[...] si el Estado avanza indefinidamente en este proceso de unificación acabará por no haber Estado. El Estado es por naturaleza una pluralidad, si tiende hacia una extrema unidad se convertirá de Estado en familia y luego en individuo, porque de la familia podemos predicar más la unidad que del Estado, y del individuo más que de la familia. Por tanto, aunque alguien tuviera el poder de llevar esto a cabo no debería hacerlo porque destruiría al Estado.<sup>10</sup>

El totalitarismo implica la destrucción del Estado y de toda forma de libertad porque pretende establecer la unidad plena entre el individuo y el Estado, a grado tal que el individuo se diluya en la comunidad y pueda decirse que él es la comunidad. Aquí ocurre aquello que señala Aristóteles, el Estado se ha convertido en un individuo porque se ha decretado la existencia de una sola conciencia, una sola ley moral, que por ser únicas y perennes aniquilan la libertad de pensamiento, paralizando así la facultad deliberativa del ser humano. Para Aristóteles la pluralidad es el fundamento del Estado y de la política, porque el Estado es, en primera instancia, una congregación de hombres y el hombre es un animal político por naturaleza. ¿En qué consiste la naturaleza política del ser humano? A diferencia del resto de los animales, que únicamente poseen la voz, la cual les sirve para comunicar sentimientos de placer y dolor, el hombre posee también la palabra, mediante la cual expresa lo que juzga bueno o malo, conveniente o nocivo, justo o injusto.<sup>11</sup> El animal humano adquiere el *status* de político puesto que posee el λόγος: *logos*; término que denota a un mismo tiempo palabra y razón. Si el hombre es un animal político porque posee la palabra, entonces la política es un espacio de convivencia creado por medio de la palabra y del razonamiento, del diálogo: διάλογος; διά: a través; y λόγος palabra, razón. Un espacio donde los hombres, valiéndose de la argumentación, expresan sus razonamientos acerca de lo que consideran justo o injusto, y con base en eso crean las leyes, las instituciones y los valores que rigen la vida en común. La plu-

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1261 a 15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, cfr. 1253 a.

ralidad viene a ser fundamento del Estado porque éste es una comunidad de animales políticos; es decir, que tienen la facultad deliberativa; en consecuencia, la capacidad de emitir juicios sobre lo que piensan que es justo o injusto. La justicia es la esencia de la política y de las diferentes concepciones de justicia derivan las distintas formas de sociedad: unas justas y otras injustas.

La pluralidad del Estado implica la diversidad de razonamientos y de formas de percibir las relaciones humanas, y reside en la libertad de pensamiento, en el ejercicio mismo de la facultad deliberativa. El totalitarismo, al pretender alcanzar la más plena unidad del Estado y establecer la máxima igualdad entre los ciudadanos, a grado tal que el individuo se diluya en la comunidad y pueda decirse de él, como lo hizo Mussolini, que es también la nación y, aún más, la ley moral que reúne al conjunto de individuos y generaciones, destruye no sólo al Estado y a la política sino también al ser humano, en tanto que animal político, ya que impone la homogeneidad de las conciencias y paraliza la libertad de pensamiento.

Si es verdad que el hombre es un animal político por naturaleza, el totalitarismo constituye el atentado más violento contra la naturaleza humana, pues al decretar la homogeneidad de las conciencias pretende despojar al hombre de su naturaleza. Pero el hombre, "desterrado de su naturaleza, se muestra inmediatamente amante de la guerra".<sup>12</sup> El *logos*, principio articulador de la comunidad política, es sustituido por la pleonexia: el impulso de poder que conduce al ser humano a la violencia, a la guerra, al dominio y a la codicia. La pleonexia es, dice Meinecke, "junto al hambre y al amor, el impulso más potente, más elemental y más eficaz en el hombre, y aquel [...] que [...] ha despertado a [la] vida histórica al género humano".<sup>13</sup> El impulso de poder le recuerda al ser humano, en todo momento, que en primera instancia es un animal y que para su conservación debe destruir y asesinar. Al igual que el resto de los animales gregarios, por instinto, se reúne con sus con-

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1235 a 5.

<sup>13</sup> F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 6.

géneres en vistas a su propia conservación y por accidente a la del grupo o comunidad que está integrado, ya que por sí mismo no es autosuficiente. La pleonexia es un impulso tan elemental como el hambre, uno y otro enseñan que la vida, para continuar, exige un constante asesinar. La caza, la pesca y la recolección de frutos refieren a una sistemática destrucción de la vida, necesaria para preservar la vida misma. En este sentido, el hambre es en realidad hambre de muerte y, cuando va más allá de las necesidades físicas, la destrucción y el poder median todas las relaciones humanas. Joseph de Maistre capta a la perfección el impulso de poder llevado más allá de las necesidades físicas:

En la ancha y vasta esfera de la naturaleza viviente reina una violencia abierta, una especie de furia previamente dispuesta que arma a todas las criaturas hacia su ruina común: tan pronto se deja atrás al reino de lo inanimado uno se topa con un decreto de muerte por violencia inscrito en las fronteras mismas de la vida [...] Un poder, una violencia, a la vez ocultas y palpables han determinado que en cada especie cierto número de animales devore a los demás [...] El hombre está colocado sobre estas numerosas razas de animales y su mano destructiva no perdona nada que tenga vida. Mata para comer y para vestir, mata para adornarse, mata para atacar y para defenderse, mata por matar [...] sus mesas están cubiertas de cadáveres. El hombre es el encargado de aniquilar al hombre. De este modo se cumple la ley superior de la violenta destrucción de las criaturas vivas [...] Todo lo que vive debe ser permanentemente sacrificado, sin medida, sin pausa, hasta la consumación, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte.<sup>14</sup>

El hombre, guiado sólo por el instinto de poder, es el animal más destructivo de la naturaleza; no delibera acerca de lo justo y lo injusto; podría decirse que el *logos* ha sido desterrado de su vida. La justicia, esencia de la política, ha sido sustituida por la guerra y la distinción entre amigo y enemigo ocupa el lugar de las deliberaciones sobre lo justo y lo injusto. Carl

<sup>14</sup> Joseph de Maistre, "Soirès de Saint-Petesburgo", en Isaiah Berlin, *Árbol que nace torcido*, México, Vuelta, 1992, p. 142.

Schmitt, uno de los máximos exponentes del pensamiento totalitario, da testimonio de esta transformación: “la distinción política específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo-enemigo”.<sup>15</sup> Para Schmitt, en política, el enemigo es siempre público y remite a un conjunto de personas, en términos más precisos, a un pueblo que, por tener usos, costumbres y valores diferentes, aparece como un ente extraño, como el otro que amenaza la existencia de la nación. “El enemigo es, en suma, *hostis* no *inimicus*, en sentido amplio es *πολεμῖος*, no *εχθρός*”.<sup>16</sup> El latín y el griego antiguos permiten distinguir entre el enemigo privado y el enemigo público: *inimicus* o *εχθρός* refieren a enemigos particulares, a relaciones mediadas por el odio, la codicia o la envidia, que si bien pueden llegar a la violencia física e incluso al asesinato, nunca rebasan el ámbito de lo privado; mientras que *hostis* o *πολεμῖος* designan al enemigo en una dimensión óptica y, por lo general están referidos a la guerra. Una declaración de *hostis* o de *πολεμῖος* era una declaración de guerra. En la guerra, la enemistad se lleva al plano de la existencia misma, no hay asesinatos ni asesinatos, sólo héroes y miles de muertos, ambos mataron o murieron en nombre de la nación, de la patria, y en recompensa recibirán los honores.

El enemigo público no necesita ser odiado, ni siquiera es menester haberlo conocido con anterioridad, simplemente es el otro, el extraño, y basta con que existencialmente sea distinto y extraño para considerarlo como tal. En este sentido,

[...] todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar, de un modo efectivo, a los hombres en amigos y enemigos [...] Una comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas bien en general, es, más allá de una comunidad religiosa, también una unidad política [...] Una clase, en el sentido marxista del término, deja de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud po-

<sup>15</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999, p. 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59.

lítica desde el momento en que alcanza el punto decisivo de tomar en serio la lucha de clases y tratar al adversario de clase como un verdadero enemigo y combatirlo bien de Estado a Estado, bien en una guerra civil dentro del mismo Estado.<sup>17</sup>

Para Schmitt lo político no estriba en la lucha sino en la capacidad de agrupar a los hombres en una oposición amigo-enemigo, para lo cual la guerra, como posibilidad real, es indispensable. Bajo la distinción amigo-enemigo subyace el *ius belli*: el derecho de guerra; competencia exclusiva del soberano, en ella se concentra todo su poder. El *ius belli* tiene una doble implicación: por un lado, es la facultad atribuida al soberano para disponer de la vida de las personas; por el otro, la disposición del pueblo a matar al enemigo o caer muerto a manos de él. El *ius belli* es el derecho de vida y muerte de los dioses ahora atribuido al soberano. Empero, ¿qué es lo que justifica la matanza? “La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica”.<sup>18</sup> Carl Schmitt no vaticina al holocausto ni a los genocidios de los años treinta, únicamente hace una lectura puntual de la Primera Guerra Mundial y de las formas que adopta la política a principios del siglo xx.

Entre marzo de 1915 y julio de 1916 la humanidad presencia el primer genocidio de la historia, perpetrado por el Imperio Otomano contra los armenios. El genocidio del pueblo armenio dejó, “según los cálculos más aproximados, alrededor de 1 200 000 muertos”.<sup>19</sup> Esta matanza era innombrable en aquel entonces porque no existían palabras que pudieran describirla. En 1944, casi treinta años después, el término genocidio es inventado por Raphael Lemkin para nombrar los “actos destinados a destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, social o religioso”.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>19</sup> Hélène Piralian, *Genocidio y transmisión*, México, FCE, 2000, p. 11.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 8, nota 1.

No había palabras que pudieran nombrar aquella matanza y el término genocidio apenas logró esbozarla. El proyecto genocida consiste no sólo en la masacre, pretende borrar la memoria, la historia misma, “más allá del exterminio de las personas, tiene la función de sostener la desaparición de su existencia, a fin de que se transformen, no en muertos, sino en quienes jamás existieron”.<sup>21</sup> En la lógica totalitaria el enemigo adquiere su *status* en virtud de sus diferencias, sobre todo culturales. Todo vestigio de su cultura debe ser borrado, de lo contrario la amenaza persiste. “Fue así como en Turquía, luego del genocidio de 1915, pudo darse la orden de destruir, desnaturalizar o desconfigurar lo que podía representar una huella de la existencia pasada de los armenios en ese territorio que había sido suyo”.<sup>22</sup> El acto genocida pretende borrar la memoria y, con ello, borrar el crimen cometido. Si no es posible enterrar a los muertos o rendirles un verdadero duelo, el cual permita que éstos no desaparezcan, sino que sigan vivos en la memoria y los corazones de sus deudos, es como si a los muertos se les despojara de su propia muerte para convertirlos en quienes jamás existieron.

El genocidio es considerado un delito contra la humanidad. La Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 96(I), del 11 de diciembre de 1946, declaró que el “genocidio es un delito de derecho internacional contrario al espíritu y a los fines de las Naciones Unidas y que el mundo civilizado condena [...] En todos los periodos de la historia el genocidio ha infringido grandes pérdidas a la humanidad”.<sup>23</sup> Ciertamente el genocidio, por las incontables muertes que ha causado, ha infringido grandes pérdidas a la humanidad, pero ésta no es la única razón para considerarlo un crimen contra la humanidad; si así fuera, toda guerra debería entrar en la misma categoría y debería ser sancionada por las Naciones Unidas y el mundo civilizado, aunque paradójicamente sea el llamado

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> ONU, “Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio”, *Diario Oficial*, 11 de octubre de 1952.

mundo civilizado quien ha protagonizado el mayor número de guerras.

El genocidio es un crimen contra la humanidad no sólo por la matanza que efectúa y el exterminio que pretende realizar, sino porque atenta contra todo aquello que pueda considerarse humano: la historia, la identidad, el orden social, político y económico, los valores, la razón, la religión y los dioses de una comunidad.

El hombre es el único animal que guarda a sus muertos como a un tesoro, los entierra, los oculta para que nadie los vea ni los robe, y los honra cual si fueran dioses. Quizá por esta costumbre tan humana Miguel de Unamuno haya dicho que el "hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad".<sup>24</sup> Cuando el hombre adquiere conciencia de la muerte también toma conciencia de la vida, es entonces que se enferma, se angustia y la desesperación desgarrar su ser puesto que no desea morir. En ese momento percibe que la vida, para continuar, exige un constante asesinar. Descubre que su hambre es en realidad hambre de muerte: para sobrevivir es necesario matar y devorar el cuerpo de otros animales. La vida reclama una destrucción sistemática. Pero el ser humano no quiere morir a la manera del resto de los animales, no desea que su cuerpo quede insepulto a merced de los perros y aves de rapiña y desaparecer en la nada como si jamás hubiera existido: anhela la vida eterna, justamente por ello entierra y honra a sus muertos, para convencerse a sí mismo de que existe vida después de la muerte.

El culto a los muertos revela al hombre la inmortalidad del alma y con ella la idea de dios, la cual satisface su anhelo de alcanzar la vida eterna. Una utopía, cierto es, pero quizá la única que se convierte en realidad. Gracias al culto a los muertos el hombre vive después de la muerte, al menos en la memoria de sus deudos. El acto de enterrar y honrar a los muertos es el ritual fundador de la memoria y ésta la base de toda identidad, tanto colectiva como individual. Este ritual permite sim-

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Óptima, 1997, p. 61.



bolizar a la muerte para dar continuidad a la vida y estructurar así al presente y al futuro. El hombre recuerda a sus antepasados para mantener vivos a sus muertos: escribe para no morir. La memoria como historia, la memoria como conocimiento del pasado es el origen del *logos*, de la razón, que se revela como una construcción colectiva y social.

El culto a los muertos crea la conciencia en el ser humano, simboliza el tránsito del animal silvestre al animal cultural. Gracias a él el hombre crea su historia y su identidad; inventa sus dioses y sus formas de vida, que dan sustento a las instituciones y a las leyes que rigen la convivencia en sociedad.

La matanza genocida supone no sólo el asesinato, sino además la mutilación, la desfiguración y desaparición de los cuerpos para que no quede rastro de ellos y así los vivos no puedan rendirles luto, pues, ¿quién podría recordar a personas que jamás han existido? El acto genocida despoja al hombre de una muerte humana y, con ello, destruye también a los sobrevivientes: ¿cómo alguien podría vivir si no tiene antecedentes, si no sabe quién es ni de dónde viene? El genocidio supone no sólo el exterminio de las personas, implica asimismo la aniquilación de la identidad y la destrucción de la historia: es el asesinato de la memoria, de la razón, del *logos*.

La negativa a reconocer el derecho de existencia a una comunidad o a un grupo de personas es el fundamento del genocidio. Pero esta negativa reposa en el *ius belli*, en el derecho de guerra: derecho de vida y muerte, que Schmitt atribuye al soberano. El genocidio es la máxima expresión del totalitarismo. Uno y otro acompañan al siglo xx a lo largo de su historia. La distinción amigo-enemigo, en una dimensión óntica, fue la regla de la política exterior de la centuria pasada: la paz armada y su sistema de alianzas político-militares dan la bienvenida al siglo, le siguen la primera y la segunda guerras mundiales, después la guerra fría. Con la caída del bloque socialista surge la guerra fratricida en la hoy extinta Yugoslavia y con ella aparece de nueva cuenta el genocidio que trae a la mente el recuerdo del exterminio armenio, kurdo, ruso, polaco, judío, etc. Millones y millones de muertos en actos genocidas. ¿Por qué el totalitarismo ganó, y quizá siga ganando, tantos adeptos?

## EL HIJO REVOLUCIONARIO DEL SIGLO XX

El totalitarismo es hijo legítimo de la Primera Guerra Mundial, pero es también el hijo revolucionario del siglo xx, heredero de la utopía de la sociedad igualitaria forjada con la Revolución francesa: "todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley",<sup>25</sup> reza la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793. La igualdad se presenta como el origen de la libertad y las leyes como sus límites. "La libertad es el poder que tiene el hombre para hacer todo cuanto no daña los derechos de otros: tiene por principio la naturaleza, por regla la justicia y por salvaguarda, la ley".<sup>26</sup> En este contexto, la libertad exige la igualdad como condición necesaria de existencia. Un régimen político fundado en la desigualdad tendrá como característica la ausencia de libertad y viceversa. Igualdad y libertad son atributos esenciales de los estados modernos. He aquí una de sus principales contradicciones, pues todo criterio de igualdad es al mismo tiempo un criterio de desigualdad y toda forma de libertad supone como contraparte una forma de sujeción social.

Igualar equivale a discriminar. Entre más genéricos son los criterios de igualdad mayor desigualdad se encubre y, por el contrario, si los criterios de igualdad son muy específicos la desigualdad salta a la vista. Por ejemplo, en la naturaleza es fácil identificar el reino de lo animado y el reino de lo inanimado. Si ésta fuera la única diferenciación establecida, en el interior de uno y otro reino todo permanecería indiferenciado, ya que las especies son iguales en tanto que pertenecen al mismo género: vegetales y animales podrían ser definidos como entes que poseen vida. Si se hiciera una diferenciación más precisa, tendría que recurrirse a criterios de igualdad específicos: al ser humano se le ha definido como un animal político; en cuanto ente que posee vida pertenece al reino de lo animado y en nada se diferencia de los animales y los vegetales; es también igual al resto de los animales en tanto que posee movimiento y la

<sup>25</sup> "Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen, du 24 juin 1793", art. 3°, en Philippe Ardant, *Textes sur les droits de l'homme*, París, Que sais-je?, 1993, p. 45.

<sup>26</sup> *Ibid.*, art. 6°.

facultad de percepción, pero se distingue de todos ellos en especial debido a que tiene la facultad de raciocinio: es un animal racional y político porque posee la palabra y tiene la capacidad de emitir juicios acerca de lo que considera es justo o injusto, conveniente o nocivo, bueno o malo. La igualdad establecida a partir de semejanzas genéricas encubre las desigualdades específicas.

Algo semejante ocurre en las comunidades políticas cuando se aplica la lógica para establecer criterios de igualdad. Determinar quién es o no ciudadano implica la utilización de ciertos criterios de igualdad. Los derechos, tanto civiles como políticos, son atributos de la ciudadanía desde la antigüedad, pero no todos los individuos han sido considerados ciudadanos en las diferentes épocas y regímenes políticos. La desigualdad social y política era vista como algo normal y fue justificada por la naturaleza, las costumbres, el nacimiento o la providencia. En el Estado moderno, por el solo hecho de haber nacido ser humano, todo individuo se hace acreedor de derechos. La ciudadanía se funda en semejanzas genéricas; entre otras, el haber nacido en determinado territorio y en tal Estado y haber cumplido la mayoría de edad. De esta manera, la igualdad jurídica, antaño exclusiva de los ciudadanos, se hace extensiva para establecer la igualdad del hombre ante la ley. Sin embargo, por estar fundada en semejanzas genéricas, encubre las diferencias específicas existentes en la sociedad. Ricos y pobres se muestran como si fueran iguales, empero, unos cuentan con los medios para acceder a la educación, a la salud y a todos los bienes necesarios para la vida, en tanto que otros, apenas con lo necesario para no morir de hambre y algunos más ni siquiera con eso. En las sociedades modernas, "la desigualdad es una idea que circula de contrabando, contradictoria con la manera en que los hombres se imaginan a sí mismos; sin embargo, está por doquier en las situaciones que viven y en las pasiones que ella alimenta. La burguesía no inventa la división de la sociedad en clases. Pero hace de esta división un sufrimiento al enmarcarla en una ideología que la vuelve ilegítima".<sup>27</sup> La desigualdad no puede ser

<sup>27</sup> F. Furet, *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1995, p. 19.

legitimada porque la igualdad ha sido concebida como el origen de la libertad y, en consecuencia, también de la democracia; justificar la desigualdad social y política sería tanto como justificar la esclavitud. Las modernas formas de dominación deben estar erigidas con base en el principio de la igualdad.

La sociedad igualitaria y libertaria, inaugurada en las centurias XVIII y XIX es una utopía. El liberalismo, con su sistema parlamentario, su Estado de derecho, con leyes que defienden la propiedad privada y salvaguardan al mercado y a la libre competencia, generó un siglo de injusticia social, el cual fue coronado con la Primera Guerra Mundial. A partir de las últimas décadas del siglo XIX, el régimen liberal burgués afrontó una de sus mayores crisis. En un entorno de racismo y nacionalismos exacerbados, los valores universales, proclamados en las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, y que más tarde el liberalismo tomaría como estandarte, comienzan a derrumbarse. La libertad universal, proclamada por Dantón en 1794,<sup>28</sup> así como el derecho de autodeterminación de los pueblos, consagrado en la declaración de 1793,<sup>29</sup> fueron sistemáticamente negados. El imperialismo decimonónico “encontró apoyo en los socialdarwinistas que trasladaron la doctrina de la lucha por la existencia a la vida de las naciones. K. Pearson y B. Kidd en Inglaterra interpretaron las rivalidades nacionales de su tiempo como la lucha implacable entre razas superiores e inferiores”.<sup>30</sup> Las ideas socialdarwinistas ganaron adeptos en toda Europa, la política de no intervención del Estado, fundamento del liberalismo, perdía la contienda paso a paso. La Francia misma, que gozaba de la gloria de haber proclamado la libertad universal y las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, ahora negaba todo principio libertario.

Maurice Barrès propagó en numerosos escritos el mensaje de un nuevo nacionalismo integral, y Edouard Drumont añadió en su

<sup>28</sup> Cfr. Dantón, “Sur l’abolition de l’esclavage, (février, 1794)”, en *Discours*, Francia, EGOLOFF, 1965, p. 229.

<sup>29</sup> Cfr. “Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1793, *op. cit.* art. 28.

<sup>30</sup> J. W. Mommsen, *La época del imperialismo*, México, Siglo XX, 1989, p. 14.

libro *La France juive* (1886) el componente antisemitista que llegaría a su cenit espectacular con el *affaire* Dreyfus. El nuevo conservadurismo radical, que se dirigía tanto contra la decadencia de la burguesía como contra el materialismo burgués, halló un caudillo indiscutible en Charles Maurras. Éste fundó en 1899 la revista mensual *Action Française*, que inducía la creación de un Estado corporativo de carácter autoritario entre los principales objetivos de su programa.<sup>31</sup>

La *Action Française* fue la vanguardia de un nuevo nacionalismo radical que encuentra su continuación y máxima expresión en los fascismos de los años veinte y treinta.

En Italia, Mosca y Pareto, con su teoría sobre las élites, denunciaban el carácter oligárquico del régimen parlamentario liberal: “a lo largo de la historia los gobiernos han sido ejercidos siempre por minorías, incluso las monarquías, ya que en ellas el rey se asiste de una minoría que le da sustento”, afirma Mosca:

La fuerza de cualquier minoría es irresistible frente a cada individuo de la mayoría, que se encuentra solo ante la totalidad de la minoría organizada. Y al mismo tiempo se puede decir que ésta se halla organizada precisamente porque es minoría. Cien que actúen siempre concertadamente y en inteligencia los unos con los otros, triunfarán sobre mil tomados uno a uno que no tengan acuerdo entre sí.<sup>32</sup>

Las mayorías, por el solo hecho de ser una multitud con un sinnúmero de intereses, con dificultad pueden establecer un acuerdo que les sirva para organizarse y actuar de manera conjunta en orden a un interés común. En las minorías, por el contrario, precisamente porque son pocos pueden alcanzar con facilidad acuerdos y actuar de forma unida en defensa de sus propios intereses. He aquí el secreto de la dominación de unos y las causas del sometimiento de otros. No obstante, “la clase política no justifica exclusivamente su poder con sólo poseerlo, sino que procura darle una base moral y hasta legal, haciéndola

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>32</sup> Gaetano Mosca, *La clase política*, México, FCE, 1998, p. 110.

surgir como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad regida por esa clase".<sup>33</sup> La burguesía, conforme a la tesis de Mosca, construye su dominación con base en premisas por lo general aceptadas: la igualdad ante la ley y la libertad del individuo; la primera engendra en las conciencias la creencia de que todos son iguales, la segunda genera una contradicción entre el individuo y la comunidad, la cual termina negando, en nombre de la libertad y la igualdad jurídica entre los individuos, todo derecho colectivo; y de manera especial, en el siglo XIX, el derecho de huelga: la libertad de asociación de los trabajadores en defensa de sus propios intereses. De esta forma, la burguesía garantizó su dominio sobre las clases trabajadoras.

Al mismo tiempo que Mosca formulaba su teoría de las élites, el movimiento obrero hacía de la huelga su principal arma de lucha; a partir del pensamiento anarquista o socialista, comenzaba a organizarse en sindicatos y partidos políticos. El socialismo de tipo marxista se colocó a la vanguardia y aun cuando no eliminó las variantes utópicas y reformistas del socialismo ni al anarquismo, los relegó a un segundo plano. La transformación de la propiedad privada y de los medios de producción en propiedad colectiva y en una producción socialista, para y por la sociedad, aparece como la condición necesaria para la liberación del proletariado. El sindicalismo, más que los partidos políticos de izquierda, ejercía una fuerte atracción sobre los obreros, ya que éste surgía de la problemática que padecían cotidianamente los trabajadores y mostraba al enemigo de clase tal y como se le presentaba al obrero. Los partidos políticos socialistas eran más lejanos a los trabajadores, ya que su lucha era en esencia política y su relación e intervención en el engranaje parlamentario parecían poco eficaces. No obstante, el movimiento sindical y los partidos políticos de izquierda anunciaban el ascenso y la participación de las masas de trabajadores en la política y el gobierno.

Con la Revolución bolchevique, las graves crisis económicas y políticas que surgieron al finalizar la Primera Guerra

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 131.

Mundial y el auge del sindicalismo, el régimen parlamentario liberal parecía no tener futuro. La lucha por instalar un gobierno democrático e igualitario tomaría otros caminos. En este entorno de crisis y crítica a los gobiernos establecidos emerge el totalitarismo como una alternativa democrática.

“Carl Schmitt [...] fue indudablemente el crítico europeo más sagaz y polémico del parlamento”,<sup>34</sup> y quizá también quien mejor expuso las tesis del totalitarismo. “La moderna democracia de masas, en tanto que democracia, intenta realizar la identidad entre gobernantes y gobernados, pero se topa con el parlamento, una institución envejecida y ya inconcebible”.<sup>35</sup> Para Schmitt, el régimen parlamentario tuvo sentido e importancia en la lucha contra las monarquías absolutas. Sin embargo, sus principales conquistas (la libertad de conciencia, de expresión y prensa, así como el debate público), con la evolución de la democracia de masas y de los partidos políticos, quedaron convertidas en meras formalidades. Hoy

[...] se gana a las masas mediante un aparato propagandístico, cuyo mayor efecto está basado en la apelación a las pasiones y en los intereses cercanos. El argumento, en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder.<sup>36</sup>

Los partidos políticos, por medio de campañas propagandísticas, manipulan y usan a las masas para alcanzar sus propios intereses. Así, la libertad de elección y de pensamiento son anuladas porque el voto de la masa es inducido y, en cierta medida, decidido por una minoría; el debate público se trueca por una simulación que encubre los acuerdos y negociaciones privadas entre los distintos grupos en el interior del parlamento.

Para Schmitt, el liberalismo y la democracia pueden ir juntos durante cierto tiempo, hasta que los liberales toman el po-

<sup>34</sup> John Kaene, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 182.

<sup>35</sup> Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 9.

der; una vez que esto ocurre, la libertad y la igualdad universales se convierten en sus principales armas de dominación. “La igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria”.<sup>37</sup> La igualdad universal se opone al Estado puesto que todo Estado conoce y ha conocido la noción de extranjero, de aquellos que son desiguales, diferentes del pueblo, no reconoce las diferencias culturales entre las distintas comunidades y grupos. “El poder político estriba en saber eliminar lo extraño y desigual, lo que amenaza la homogeneidad”.<sup>38</sup> Así pues, para Schmitt, es la igualdad y no la libertad el principio que da sustento a la democracia. El distintivo de una democracia será la identidad entre gobernantes y gobernados; de esta manera, el interés de unos y de otros no puede ser más que el interés nacional. Por el contrario, todo Estado que no es democrático mantendrá dicha diferencia.

La *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad; es, en realidad, una democracia consecuente. Según el *Contrato Social*, el Estado se basará, entonces, a pesar del título y a pesar de la introducción del concepto del contrato, no en un contrato, sino especialmente en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados.<sup>39</sup>

Schmitt, consciente de que la igualdad fundada en semejanzas genéricas encubre las desigualdades específicas, a partir de las cuales se instauran nuevas formas de dominación, propondrá un criterio de igualdad sumamente específico: la igualdad en las formas de pensamiento; es decir, la homogeneidad de las conciencias.

En la base de las teorías democráticas se encuentra el sufragio universal, el derecho a elegir y ser elegido; sin embargo, ¿de qué

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 19.



sirve el sufragio universal cuando la mayoría de las personas no vota democracia, sino esclavitud? El fundamento de toda democracia es que se piense y actúe de una manera democrática.

Es posible, con una educación adecuada, llevar al pueblo al punto de que conozca correctamente su propia voluntad [...] Esto significa en la práctica que el educador identifica [...] su propia voluntad con la del pueblo; y no hablemos del hecho de que el contenido de lo que el alumno deseará viene determinado por el educador. La consecuencia de esta doctrina de la educación es la dictadura, la supresión de la democracia en nombre de la democracia verdadera [...]; es importante prestar atención a este fenómeno, ya que demuestra que la dictadura no es lo contrario a la democracia.<sup>40</sup>

Bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. Forman parte de la historia de la democracia algunas dictaduras, ciertos cesarismos y otros ejemplos menos comunes [...] de formación de la voluntad del pueblo, creando así la homogeneidad.<sup>41</sup>

¡La democracia sólo puede existir en un pueblo que piense y actúe de una manera democrática! He aquí la falacia totalitaria: una verdad mentirosa, una mentira con apariencia de verdad. Determinar cuál es o en qué consiste el pensamiento democrático implica poner límites al pensamiento mismo: fronteras insalvables. El pensamiento no tiene ni puede tener límites; es una especie de movimiento constante, si se detiene ante el hallazgo de una verdad se transforma en dogma. Un dogma que gira alrededor de una verdad absoluta, que por haber sido considerada absoluta, articula a un sistema de creencias. El pensamiento parece cuando se le imponen límites, y de forma especial cuando éstos vienen desde el poder. Las verdades inventadas por el poder no tienen otro fin más que legitimar un tipo de dominación y la educación es el mejor medio para conservar al poder.

La educación tiene el potencial de formar y transformar al ser humano, razón por la cual es la salvaguarda constitucio-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 21.

nal más importante para cualquier clase de gobierno. Es una navaja de doble filo, puede ser utilizada tanto para desarrollar las facultades del ser humano como para esclavizarlo. La conciencia es semejante a una parcela de tierra fértil, puede sembrarse cualquier semilla y, dependiendo de lo que se siembre, será la cosecha que se recoja. De aquí su importancia para conquistar o conservar el poder político. Durante siglos, los despotas, convencidos de que en un pueblo donde reina la ignorancia florece la tiranía, sembraron en las conciencias sólo la obediencia y el temor y fomentaron la ignorancia. Con el advenimiento de la nación, la educación fue vista como el único vehículo capaz de liberar y transformar a la sociedad en su conjunto, se olvidó que también es un medio de sometimiento al servicio del poder. Fichte, en sus *Discursos a la nación alemana* (1808-1809), propone un proyecto de educación, el cual recobre los valores del pueblo alemán y haga surgir “una clase de hombres del todo distinta de la que ha sido normal hasta ahora, así también empezaría, por medio de dicha educación, un orden de cosas totalmente distinto y un mundo nuevo”.<sup>42</sup>

El anhelo de construir la sociedad que debe ser es, quizá, el ideal que más ha seducido a los revolucionarios del siglo xx y a los hombres del poder. No obstante, oculta tras de sí una visión mesiánica y una búsqueda del poder absoluto, divino, ya que sólo los dioses tuvieron la capacidad de crear un mundo nuevo; supone el deseo de controlar las conciencias para que los hombres piensen, crean y hablen únicamente lo que conviene a la revolución o a las máximas potestades. En nombre de la libertad se niega toda forma de libertad.

El mayor error de la educación actual es, según Fichte, reconocer que

[...] el educando dispone de un libre albedrío que ninguna educación puede arrebatarse [...] Pues al reconocer que, aun después de haber ejercido su más fuerte eficacia, la voluntad sigue siendo libre, es decir, indecisa y vacilante entre el bien y el mal, reconoce que ni es capaz ni quiere ni anhela formar la voluntad [...] Frente a todo esto la nueva educación debería consistir precisa-

<sup>42</sup> Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 57.

mente en aniquilar por completo la libertad de la voluntad [...] Toda formación tiende a crear un ser firme, definido y constante; un ser que ya no se transforma, sino que es y no puede ser de otra manera distinta a lo que es. [...] Si se quiere tener algún poder sobre él hay que hacer algo más que simplemente hablarle; hay que formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de manera distinta a la que se quiere que él quiera.<sup>43</sup>

La educación, así concebida, se convierte en el instrumento más eficaz al servicio del poder y establece una forma de dominación más atroz y perversa que la de cualquier otra tiranía, pues pretende el dominio de los cuerpos y de las conciencias: que los hombres se sometan por su voluntad y con alegría al yugo del despotismo y, paradójicamente, muchas veces lo logra ya que su discurso es el progreso, la libertad, la revolución. Aquí se plasman las ambiciones de una época. El desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria dieron al ser humano la certeza de poder transformar la naturaleza. La ciencia y la razón se desplazan al lugar que antes ocupaban los dioses. No hay imposibles para la ciencia y la razón, la naturaleza en su conjunto puede ser transformada para crear un mundo nuevo. La tierra, el agua, los yacimientos minerales, la flora, la fauna y el ser humano aparecen como objetos o sujetos de transformación. Pero, ¿quiénes son los agentes transformadores? Los hombres de ciencia y los hombres del poder que, apoyados los unos en los otros, determinan cómo debe ser la sociedad, cómo debe ser y qué debe pensar el hombre.

El hombre de ciencia, señala Ortega y Gasset,

[...] es el prototipo del hombre masa. Y no por casualidad ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma, raíz de la civilización, lo convierte automáticamente en un hombre masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno [...] Habremos de decir que es un sabio ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor, el cual se comporta en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión es sabio.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 30, 31 y 33.

<sup>44</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 159.

El desarrollo de la ciencia fue posible gracias a la especialización en cada una de las ramas del saber; en la medida en que el hombre de ciencia se especializa va reduciendo su órbita de trabajo y en forma progresiva pierde el contacto con las demás partes de la ciencia —proceso que se acelera generación tras generación, hasta convertir al científico en dueño y señor de una parcela del saber—. En contraposición al hombre de ciencia, ésta no se especializa, el trabajo conjunto de la comunidad científica hace posible su desarrollo y pone de manifiesto su potencial. Los avances científicos han guiado el progreso de las civilizaciones, han transformado a la naturaleza, han derribado los antiguos dogmas y han modificado las mentalidades. La ciencia usurpó el poder que antaño los hombres atribuían a sus dioses y los hombres de ciencia ocuparon el lugar de los antiguos sacerdotes: depositarios de un poder y un saber capaz de transformarlo todo; en consecuencia, absoluto y perenne.

La ciencia y el poder se unen para dar paso a una nueva casta de hombres, de superhombres podría decirse, pues creen haber sido investidos con un poder que los faculta para decidir sobre todas las cosas sin equivocación alguna. Creen poder liberar al hombre de sus vicios y perversiones y así instaurar la sociedad que debe ser; sin embargo, en esa búsqueda incesante de lo que debe ser, niegan en forma sistemática lo que la sociedad y el ser humano son y, ante la imposibilidad de retomar los usos y las costumbres existentes, se ven en la necesidad de crear una realidad histórica imaginaria, donde construyen la identidad del individuo con la comunidad (nación, raza, pueblo) a partir de la identificación de un enemigo común que amenaza la integridad y sobrevivencia de aquélla. En ese sentido, el enemigo de la nación es también el enemigo del individuo y puesto que amenaza la vida y la integridad de la nación éste debe perecer.

El enemigo es aquel que no comparte los valores y la forma de pensar de esa comunidad imaginaria; por tanto, no pertenece a ella. Enemigo y extranjero aparecen como sinónimos y su principal característica es poseer usos, costumbres, valores y una forma de pensar diferentes. En una política tota-

litaria el extranjero se convierte en el elemento que permite distinguir lo que pertenece o no a la nación, es el límite o la frontera que debe ser mantenida a toda costa. Las identidades totalitarias se construyen en oposición y como negación del extranjero. Razón por la cual Carl Schmitt plantea que la esencia de lo político es la distinción amigo-enemigo y que ésta requiere como condición necesaria la posibilidad real de la guerra. Pero ahora la guerra ya no es la continuación de la política por otros medios como señalara Clausewitz,<sup>45</sup> ha perdido toda su dimensión política, ya que el enemigo se concibe en un sentido óntico y entonces se transforma en una guerra de exterminio en la que se ven involucrados, de manera directa o indirecta, la comunidad en su conjunto y, sobre todo, los hombres de ciencia quienes hacen de la matanza un imperativo terapéutico. Esta fantasía se refleja de modo dramático en las palabras de un médico de la ss citadas por la doctora Ella Lingens-Reiner, sobreviviente del holocausto, en respuesta a una pregunta que ella pudo formularle en Auschwitz: “Señalando hacia las chimeneas en la lontananza, le preguntó: ‘¿Cómo puede usted reconciliar esto con el Juramento Hipocrático?’ A lo cual él replicó: ‘cuando se encuentra un apéndice gangrenado hay que extirparlo’. La imagen es aquí la de los judíos como una enfermedad gangrenosa que debe ser extirpada del cuerpo social o racial del pueblo alemán a fin de producir la curación”.<sup>46</sup> La muerte como único medio para producir la curación era una idea generalizada entre los hombres de la ciencia y del poder.

Para Hans Frank, jurista y gobernador general de Polonia, los judíos eran una especie inferior de vida, una especie de gusanos que con su contacto infectaban al pueblo alemán, transmitiéndole enfermedades mortales. [...] Himler utilizaba un lenguaje similar al advertir a sus generales de la ss que no tolerasen el robo de las propiedades que habían pertenecido a los judíos

<sup>45</sup> Clausewitz, *De la guerra*, vol. I, México, Diógenes, 1983, *cfr.* pp. 24 y 25.

<sup>46</sup> Jay, Lifton, Robert, “La matanza bajo supervisión medica”, en David Bankier, *El holocausto*, Jerusalén, Magnes-Universidad Hebrea-Instituto de Conmemoración de los Mártires y de los Héroes del Holocausto, pp. 51-52.

muertos: “precisamente porque exterminamos una bacteria, no queremos, en última instancia, ser infectados por esa bacteria y morir como consecuencia de ello”<sup>47</sup>

El límite entre curar y matar, curar y amputar la parte gangrenosa del cuerpo social, se desdibuja y el matar se convierte en un imperativo. Para salvar al todo es necesario sacrificar a la parte putrefacta. En el imaginario colectivo aparecen episodios históricos y prácticas médicas que dan sustento a estas políticas. Cuando un órgano o una parte del cuerpo es afectada por un cáncer u otra infección para la cual no se conoce la cura y se corre el riesgo de que ésta contamine al resto de los órganos, debe ser amputada para salvar la vida del enfermo. De una manera análoga, en la antigüedad, los leprosos fueron segregados y reclusos en un lugar aislado: el Valle de los Leprosos, para preservar la salud del pueblo. Con el fin de evitar que el mal se generalice y corrompa al conjunto de la sociedad, los elementos contaminantes deben ser aislados.

En la Unión Soviética, los psiquiatras diagnostican la enfermedad mental de quienes disienten y los encierran en los Institutos de Salud Mental como una forma de represión política. En Chile, los médicos dirigen las torturas de diversos géneros [...] práctica que indudablemente se extiende a otros países. En los Estados Unidos, la CIA ha empleado a médicos y psicólogos para llevar a cabo experimentos [...] nada éticos, entre otros el empleo de drogas y manipulaciones mentales. Y en el caso del suicidio y asesinato masivo de más de 900 miembros de la secta religiosa conocida como Templo del Pueblo, en Guayana, en noviembre de 1978, quien preparó el veneno no fue otro que el médico del grupo.<sup>48</sup>

Los ejemplos son disímiles y difícilmente susceptibles de comparación; pese a esto, todos ellos tienen en común la aplicación de la ciencia, en este caso de la medicina, para transformar o controlar la realidad.

La ciencia ha querido arrebatárle a la naturaleza los secretos de la vida. El doctor Hans Münch, médico de la SS de Ausch-

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 52, 53.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 54, 55.

witz, fue detenido en 1947 junto con otros 39 miembros de la guarnición ss del campo y él fue el único que resultó absuelto por el Tribunal Supremo de Polonia. Era un médico que no tenía mucho en común con sus colegas nazis, su interés era estrictamente científico, como lo muestra su investigación intitulada *Hambre y esperanza de vida*, dada a conocer en noviembre de 1947. La investigación tiene como objetivo principal estudiar los efectos del hambre y la muerte por inanición, y qué mejor lugar para realizar este trabajo que Auschwitz. Un campo de exterminio ofrece el material y las condiciones ideales para desarrollar tal investigación. Según el doctor Münch,

[...] la mayor parte de los médicos tienen ideas poco claras sobre la muerte por inanición, pues desde hace siglos la gente ya no se muere de hambre en Europa, de modo que no ha habido motivo ni ocasión para ocuparse de estas cuestiones, además el hambre, al igual que los demás fenómenos de este tipo (frío, calor, sed) que constituyen una amenaza directa para la existencia, son estados muy dolorosos que todos evitamos instintivamente, sin reflexionar sobre ellos. Nadie parece comprender que la muerte por inanición es un fenómeno regido por las leyes de la naturaleza, las de la conservación de la energía; de forma que su desarrollo, pese a ligeras irregularidades biológicas, puede ser establecido con matemática precisión.<sup>49</sup>

La investigación estaba plenamente justificada por el escaso conocimiento que se tenía acerca de la materia; pero más allá de los aportes científicos, que dicho sea de paso, fueron irrelevantes, sobresale la concepción que el doctor Münch tiene del ser humano: “el hombre no es más que una máquina termodinámica, regida únicamente por las leyes de la conservación de la energía y capaz de ser puesta en ecuaciones con absoluta precisión”.<sup>50</sup>

El hombre es concebido como una máquina, la cual puede ser reducida a ecuaciones y explicada en su totalidad por el lenguaje lógico-matemático. Una máquina susceptible de ser

<sup>49</sup> León Poliakov, *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*, Barcelona, Orbis, p. 141.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 137.

transformada y mejorada. El hombre de ciencia, en tanto que persona, es de igual modo una máquina, pero la investidura que le otorga la ciencia lo eleva a un rango superior: sólo él, depositario del saber y del poder de la ciencia, puede desmantelar, modificar y mejorar a esa máquina termodinámica llamada ser humano. De nuevo aparece aquí la fantasía del poder absoluto. El hombre, dominado por el anhelo de alcanzar el poder absoluto, se atribuye a sí mismo el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes. Es entonces que la sociedad se convierte en una compleja y sofisticada máquina, todas sus piezas y engranes deben funcionar en sincronía y a la perfección. Las piezas deterioradas deben ser sustituidas y los agentes contaminantes que corroen y obstruyen el buen funcionamiento de la maquinaria deben ser eliminados. Es evidente que los encargados de dictaminar y supervisar el buen funcionamiento de la maquinaria social son los hombres de ciencia y los hombres del poder. Ambos, portadores de la potestad suprema; a unos les fue transferida por el saber científico, a otros, por el *ius belli*, el derecho de guerra, de vida y muerte, inherente a todo soberano.

Los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, así como el desarrollo de la industria bélica, alimentan la fantasía de poder arrancarle a la naturaleza los secretos de la vida, de conquistar el poder absoluto y, con él, el derecho de vida y muerte sobre los demás. Esta fantasía abrió las puertas al totalitarismo y a la estela de muerte que dejó tras de sí.



# PODER, MEMORIA Y UTOPIA

## Materiales para el estudio del tiempo y la política

LUIS IGNACIO SÁINZ  
GILBERTO ALVIDE

### DEL RECURSO DEL TIEMPO Y DEL ARTE DE LA MEMORIA

La vie, c'est quelque chose d'admirable, a-t-il déclaré, absolument un phénomène de hasard. On peut calculer le nombre de possibilités existant dans l'ordre des chromosomes, mais les chances qui s'offrent à un nouveau-né, peut-on les prévoir?

GAO XINGJIAN

**E**l sentido común nos indica que la historia<sup>1</sup> guarda relación con el tiempo; y también nos enseña que el fluir temporal viene dado y está dándose en modalidades distintas. Tan sólo pensar en las obsesiones astrológicas y astronómicas del pasado, encarnadas en calendarios propios de cada civilización que se hayapreciado de serlo, así lo revelaría. No habría necesidad, entonces, de recordar que todavía en la actualidad, por sus credos, chinos, judíos, católicos, hindi o musulmanes viven y transitan en épocas y años diferentes; además de que cada una de estas culturas y religiones entiende justamente por “duración” significados divergentes entre sí. Resulta sorprendente que el tiempo sea una convención hu-

<sup>1</sup> Véase Sergio Anzaldo, *Historia: destino y azar*, prólogo de Lourdes Quintanilla Obregón, ilustraciones de Andrés Moctezuma Barragán y Enrique Arriola Woog, México, Agujón del Asombro/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 86 p.

mana, un artificio fabricado o, mejor aún, diseñado, para beneficio y utilidad de sus creadores.

Cuando Karl R. Popper se detuvo a desentrañar los misterios de la cosmología newtoniana en el pensamiento de Immanuel Kant, el problema central de si el universo tenía o no un comienzo en el tiempo no pudo menos que glosar la conclusión paradójica del filósofo de Köenigsberg:

Nuestras ideas de espacio y tiempo son inaplicables al universo como un todo. Podemos, por supuesto, aplicar las ideas de espacio y tiempo a los objetos físicos ordinarios y a los sucesos físicos. Pero el espacio y el tiempo mismos no son objetos ni sucesos: ni siquiera se los puede observar, son más huidizos. Son una especie de almacén para las cosas y los sucesos, algo semejante a un sistema de casillas, o un sistema de registro, para las observaciones. El espacio y el tiempo no forman parte del mundo empírico, real, de cosas y sucesos, sino que son parte de nuestro equipo mental, de nuestro aparato para captar el mundo.<sup>2</sup>

La potencia del sujeto que piensa su derredor y que se piensa a sí mismo, reside en su imaginación. Para hacer del planeta un lugar más habitable, y no por ello más humano, lo domina y conquista con instrumentos. Se apropia del escenario gracias al despliegue de la técnica, la civilización; pero, de modo especial, mediante la aprensión conceptual o la reconstrucción conjetural, la cultura, que resulta eficaz en grado superlativo. Somos la única especie que, literalmente, inventa “su mundo”, el espacio, el tiempo y la memoria y lo hace por medio de la palabra y la reflexión. Ya se sabe que el hombre “ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aun le procuran muchos sinsabores”.<sup>3</sup>

De ahí que la historia no se constriña a una objetividad providencial, gozando de una verosimilitud a toda prueba, sino

<sup>2</sup> Como lo indica el título, el filósofo austriaco naturalizado ciudadano británico, ha terminado por preferir el concepto “conjetura” al de conocimiento positivo, designando el proceso de aprendizaje como *negative feedback*. Véase Karl R. Popper (1963), *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, 4a. reimp., trad. Néstor Márquez, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, p. 223.

<sup>3</sup> Sigmund Freud (1930), *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 1970, p. 35.

que, antes al contrario, sea decisión y voluntad humanas. Estamos en presencia de un modelo de conocimiento guiado por un tipo específico de interés.

El amplio espectro de la reflexión que integra eso que denominamos, no sin cierta dosis de ambigüedad y escepticismo, “las disciplinas sociales o históricas”, se pregunta por su estatuto científico de manera permanente. Estos gajos del conocimiento quisieran anclar sus razones en los datos duros, en la contundencia de los estudios prospectivos, añorando siempre el escurridizo ideal de la verificación,<sup>4</sup> siendo su límite el error rectificado. No lo logran, justamente porque la humanización del mundo, la construcción que el sujeto hace de su circunstancia, se da en el tiempo y en la memoria: las más frágiles de las materias primas con que están hechos y con que cuentan los hacedores de la historia. En algún pasaje de su espléndido homenaje al tiempo perdido y recuperado, la hazaña perversa del barón de Charlus, Marcel Proust señala: “[...]el Tiempo que de costumbre no es visible; que para serlo busca cuerpos y donde quiera que los halle, se apodera de ellos para enseñar por su medio su linterna mágica”.

Deducimos que la elasticidad de la duración, si bien necesita del alma permanente, el ser como tal o soplo sagrado, requiere todavía más de la carne mudable, los seres efectivamente vivos y reales, para transmitir sus designios y evidenciar (construyendo) sus intenciones. La “linterna mágica” deviene razón práctica; la voluntad del sujeto en el quehacer de su historia, en la doble dimensión de tiempo efectivo (lo que realmente

<sup>4</sup> El tema de la corroboración del discurso, también definida como falsación o validación, ha sido aportación singular del filósofo Karl R. Popper. Véanse, entre otros títulos, *La lógica de la investigación científica* (1959), trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1981, 451 p.; *La miseria del historicismo* (1957), trad. de Pablo Schwartz, Madrid, Taurus/ Alianza, 1981, 181 p.; *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), trad. de Eduardo Loedel, Barcelona, Planeta/DeAgostini, 1992, 2 vols., 693 p.; *Popper: escritos selectos* (1985), David Miller (comp.), trad. de Sergio René Madero Báez, México, FCE, 1995, 430 p. Para una revisión crítica consúltese: Hilary Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Nueva York, Open Court, 1974; Carl G. Hempel, “Formulation and Formalization of Scientific Theories” y Thomas S. Kuhn, “Second Thoughts on Paradigms”, ambos en Frederick Suppes (ed.), *Structure of Scientific Theories*, Chicago, University of Illinois Press, pp. 244-265 y pp. 459-482.

acontece) y de tiempo deseado (la reconstrucción de lo ocurrido). En suma, la recuperación y/o postulación de aquello que pudo suceder, el futuro anterior, el devenir sido.

Si el sujeto, el protagónico “yo” deliberante, se estructura al desmontar su trayectoria, al buscar las razones de lo que ha hecho de sí mismo, la historia como reflexión sistemática deviene una reconstrucción conjetural con arreglo a fines. Se trata, entonces, de una fuerza comprensiva utilitaria, que se pretende eficiente, empeñada en fundar un estado posible del mundo y de la participación conductora de los actores, sean éstos individuales o colectivos: el héroe desde Calicles hasta Carlyle; el todo social en Vico o la lucha de clases en Marx.

Sin ambages, la historia es la mirada que dirigimos al pasado desde un futuro imaginado. Resulta un esfuerzo de refundación discursiva; capaz de elegir ciertos aspectos de entre muchos otros, porque estos factores seleccionados “iluminan” la marcha del deseo, la *órexis* de los griegos, rumbo a la plenitud de su cumplimiento: su realización material o simbólica. Desde 1710, Vico nos sorprende con su sentencia de que “El criterio y la regla de la verdad es el haberla hecho”.<sup>5</sup>

Esto se logra porque el sujeto que es intérprete despliega su imaginación (en griego, *phantasia*) pensando en los motivos y matizando los apetitos de una vida que ha hecho suya en la evocación; con los intereses y las pasiones teje una red ávida de porvenir: la de las intenciones. Con razón José Ortega Spottorno profiere:

La Historia, es decir, eso que le ha pasado al hombre en su andar por el tiempo, en lo que él ha participado vulgar o genialmente, siendo protagonista o simple comparsa, a veces como héroe, a veces como criminal, es una realidad muy peculiar en nada semejante a la de la naturaleza. Sus leyes no obedecen, como las de ésta, a la lógica ni a la ley de los grandes números, porque

<sup>5</sup> “De antiquissima italorum sapientia”, cap. I, secc. 2, en *Opere*, vol. I, Roberto Parenti (ed.), Italia, 1972. p. 194; sobre esta discusión véanse también Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, donde se le dedica especial atención al historiador italiano; y, de modo fundamental, Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Londres, Cambridge University Press, 1995.

influyen en ella las pasiones humanas, el modo de ser masculino y el modo de ser femenino, el ímpetu de un pueblo y la suerte y la adversidad.<sup>6</sup>

Porque las disciplinas sociales pretenden ser ciencias, y entre ellas en especial la historia en su calidad de soberana de tan precario dominio, los interrogantes acerca de su alcance y cobertura se vuelven estratégicos. Inquieren, entonces, sobre conceptos de índole cuasi-religiosa: el origen y el sentido de las acciones sociales. En sumam de qué y de cómo surgen, se mueven y modifican las comunidades o los colectivos. Éstas serían las (mínimas) señas de identidad de la Historia que se escribe con mayúscula. Suma y valor agregado de las múltiples historias que, con modestia epistémica y austeridad conceptual, se escriben con minúscula. Somos espectadores privilegiados de un tránsito, el que va del singular, lo abstracto, al plural, lo concreto; como lo quería la Escuela de los Anales.<sup>7</sup>

El tiempo presente está congelado por el ansia de absoluto, de eternidad, es una modulación transitiva de la afirmación del sujeto. Experiencia lúdica que, siendo un proceso continuo, resulta objeto de múltiples disecciones para ser comprendida. San Agustín formula una precisa concepción del tiempo en *Confesiones*. Para el magnífico pecador redimido, todo tiempo es tiempo presente, ya que sólo existen por convención analítica los otros modos de la duración. De esta manera, tendríamos

<sup>6</sup> José Ortega Spottorno, "La Historia y las historias", en *El País*, Madrid, 18 de noviembre de 1997, p. 11.

<sup>7</sup> Esta historiografía, determinante en el saber contemporáneo, fue resultado de la iniciativa conjunta de Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes en 1929 crearon los *Annales d'histoire économique et sociale*, revista que le dio, finalmente, nombre a esfuerzos muy variados y disímolos de interpretación del pasado, pero que tenían en común su preocupación por el carácter social de la organización humana. De la multitud de títulos se recomiendan: Marc Bloch (1949), *Introducción a la historia*, 1a. reimp., trad. Pablo González Casanova y Max Aub, México, FCE, 1980, 160 p.; volumen dedicado reveladoramente a Lucien Febvre quien naciera en Lyon en 1886, mismo lugar donde murió fusilado por soldados alemanes el 16 de julio de 1944; Lucien Febvre (1953), *Combates por la historia*, 4a. ed., trad. de Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol, Barcelona, Ariel, 1975, 247 p.; y *Martín Lutero: un destino* (1927), 9a. reimp., trad. de Tomás Segovia, México, FCE, 1998, 287 p. También consúltese Fernand Braudel (1974), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 220 p.

el presente del pasado que es la memoria, el presente del presente que es la atención y el presente del futuro que es la expectación.<sup>8</sup>

Tales artificios de la duración, que crecen y se postulan unos a expensas de otros, adquieren pleno sentido en su carácter o calificación. Se diluyen en un flujo, ya sea por su intención, la voluntad de hacer en el mundo, propia del tiempo significativo (carácter); ya sea por su conciencia, la selección de los rasgos que perdurarán, propia del tiempo significado (calificación).

Otra vez el obispo de Hipona (secularizado) atina, al apuntar en el diálogo que entabla el ser pensante como realidad dada (el hombre) con su conciencia como realidad dándose (el alma):

Es en ti, alma mía, donde yo mido el tiempo. No me molestes, porque es así. Y no te alteres ante la cantidad de impresiones que trastornan. Repito que yo mido el tiempo en ti. La impresión que las cosas al pasar producen en ti y que perdura una vez que han pasado, es todo cuanto yo mido presente, no las cosas que han pasado y que produjeron esa impresión. Cuando yo mido el tiempo, es esta impresión la que mido. Luego o esta impresión es el tiempo o yo no mido el tiempo.<sup>9</sup>

La fragilidad define el esfuerzo por comprender al mundo y por comprendernos; y pende de un hilo finísimo: el de la memoria de aquello que nos ha convertido en lo que es y en lo que somos; el de la capacidad reconstructiva del pasado y sus experiencias (seleccionadas) como patrimonio, el de la evocación de las fuerzas y energías que dotan de sentido al proceso mismo de apropiación de lo real. Hilo que, de tan delgado, no forma madeja, es ni más ni menos que un cabo suelto: el de la memoria, en su cualidad dual de referente y fuerza productiva que hace del sujeto uno en posición de polemizar con su circunstancia.

<sup>8</sup> Véase San Agustín, *Confesiones*, Provincia Agustina de Michoacán, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia de Iquitos (ed.), Perú, 1986; en especial el pasaje del libro XI, capítulo 28, parágrafo 37, pp. 295-296.

<sup>9</sup> *Ibid.*, parágrafo 36, p. 294.

Consciente de ello, José Saramago nos advierte en *Los cuadernos de Lanzarote*:

La memoria es un espejo viejo, con fracturas en el estaño y sombras detenidas: hay una nube sobre la cabeza, un borrón en el lugar de la boca, el vacío donde los ojos debían estar. Cambiamos de posición, ladeamos la cabeza, buscamos, por medio de yuxtaposiciones o por movimientos laterales sucesivos de los puntos de vista, recomponer una imagen que sea posible reconocer como todavía nuestra, encadenable como ésta que hoy tenemos, casi ya de ayer. La memoria es también una estatua de arcilla. El viento pasa y le arranca, poco a poco, partículas, granos, cristales. La lluvia ablanda las facciones, hace decaer los miembros, reduce el cuello. Cada minuto lo que era dejó de ser, y de la estatua no restaría más que un bulto informe, una pasta primaria, si también cada minuto no fuésemos restaurando, de memoria, la memoria. La estatua va a mantenerse de pie, no es la misma, pero no es otra, como el ser vivo es, en cada momento, otro y el mismo. Por eso deberíamos preguntarnos quién de nosotros, o en nosotros, tiene memoria, y qué memoria es ésta. Más aún: me pregunto qué inquietante memoria es la que a veces se impone de ser yo la memoria que tiene hoy alguien que ya fui, como si al presente le fuese finalmente posible ser memoria de alguien que hubiese sido.<sup>10</sup>

De manera en particular inquietante, el novelista portugués confía en que la historia, como tal, se construye gracias a que los sujetos no confían plenamente en la conciencia o ésta posee limitaciones estructurales que nos favorecen; ya que “estamos restaurando, de memoria, la memoria”. Así, una cierta dosis de irresponsabilidad explicaría por qué nos movemos en esa fábrica llamada el tiempo y, sobre todo, haciéndolo a tientas, acertando y errando en un relevo sin fin; ajenos a la premisa deducida de que, final y literalmente, el sujeto hace su (y la) historia, claro está, eligiendo de entre opciones acotadas no forzosamente por él mismo. En la historia, aquello que corresponde a la acción y/o reflexión humanas tiene su pertinencia, al igual que el *dictum* contenido en el fragmento de Heráclito: “Lo sabio es

<sup>10</sup> José Saramago, *Cuadernos de Lanzarote*, Barcelona, Alfaguara, 1997, p. 50.

uno, entender el designio según el cual todo tiene que ver con todo"; pero, en forma simultánea, esa misma totalidad de intenciones, decisiones e intereses le resulta indiferente.

La historia opera, se mueve y construye, avanza y retrocede trascendiendo los cauces que le son impuestos; funciona a partir de una lógica multimodal que responde a elecciones sucesivas de los sujetos que la hacen en escenarios plurales, complejos y cambiantes. Donde unas, las elecciones, y otros, los escenarios, son de naturaleza acumulativa; están allí resguardados, y cuando menos se les espera aparecen o irrumpen. Cuenta, sí con una lógica, pero de la situación general. Elude, por tanto, los marcos rígidos de la revelación como vía salvífica, del determinismo como cumplimiento de un fin predeterminado, del caos fenoménico como creación *ex-nihilo* de un malvado demiurgo, el último de los eones, el ángel caído que fecunda la nada, *Pistis sophia*; del azar como sorpresa permanente que prohíja la libertad sólo en la medida en que evita las prescripciones.

Elección humana en escenarios acotados, por lo que se conoce, por lo que se ignora, por lo que se acumula; como resultado, una responsabilidad más que relativa, una conciencia más que relajada. Pues, "[...]si antes de cada acción pudiésemos prever todas sus consecuencias, nos pusiésemos a pensar en ellas seriamente, primero en las consecuencias inmediatas, después, las probables, más tarde las posibles, luego las imaginables, no llegaríamos siquiera a movernos de donde el primer pensamiento nos hubiera hecho detenernos".<sup>11</sup> Ante semejante tragedia, el místico recomienda "perderse para encontrarse" (fray Juan de los Ángeles) y conquistar así la condición de ser moral.

Ecos del sabio jeque sufí Abd Rabbih al Taih, cuando le presta su voz imaginaria al cronista egipcio por excelencia de nuestro tiempo, Naguib Mahfuz, al musitar en una especie de oración fúnebre que: "La crueldad de la memoria se manifiesta al recordar lo que se ha desvanecido en el olvido".<sup>12</sup> Frase que engarza con la sentencia de Ortega: "Toda realidad es percibida como fragmento", recordada por María Zam-

<sup>11</sup> José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Barcelona, Alfaguara, 1996, p. 95.

<sup>12</sup> Naguib Mahfuz, *Ecos de Egipto: pasajes de una vida*, Barcelona, Alcor/Martínez Roca, 1997.



brano.<sup>13</sup> Evocación dolorosa y limitación de nuestro empeño cog-noscitivo. El ser humano deviene sujeto con dirección, incapaz de crear propiamente lo suyo; y al fracaso de producción de lo real, de su misma historia, habría que añadir su imposibilidad para registrarlo, siquiera, en el esplendor de su derrota.

A los intérpretes y exegetas no queda otro placer que el de deambular gozosos en el universo material de la fórmula de Tácito:<sup>14</sup> por los confines de la historia en movimiento (*rerum gestarum*) y con los símbolos de la historia en reposo (*res gestae*); el flujo de aquello que está dándose y el patrimonio de aquello que está dado. Suma de lo que construimos en el presente y de los referentes que poseemos de lo que hemos hecho en el pasado.

Los (nuevos) hermeneutas están buscando respuestas, aco-tando escenarios, reconstruyendo tendencias, exponiendo teorías, pero sobre todo convencidos de la utilidad del saber de los antiguos: preguntando; así, el gerundio ratificaría el triunfo de lo construido sobre lo dado, tal como procedían los mexicanos de la lejanía con la palabra compartida de los huehuetlatolli:<sup>15</sup> conversando. La tradición oral, el intercambio simbólico y fonético, que se preservaba de viejos a jóvenes, al modo de relevos y postas. Modalidad de actualización del discurso histórico que hacía de la tradición una fuerza viva, una razón práctica, una voluntad de cambio y resistencia.

Venciendo las tentaciones de la revelación y el azar, sin sucumbir a sus encantos, Jorge Cuesta<sup>16</sup> —quizá la más lúcida y con seguridad la más atormentada mente mexicana en nues-

<sup>13</sup> María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Barcelona, Siruela, 1992, p. 126.

<sup>14</sup> Véase la lúcida visión que Cayo Cornelio Tácito ofrece de la Roma decadente, en *Diálogo sobre los oradores*, introducción, versión y notas de Roberto Heredia Correa, versión bilingüe latín-castellano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Estudios Clásicos (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1977.

<sup>15</sup> Recuérdese que gracias a la primera institución académica de las Américas, el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, han sobrevivido hasta nuestros días “las palabras de los viejos”, primero compiladas por fray Andrés de Olmos (?-1571), ampliadas y reconocidas como fuentes historiográficas sin parangón por su discípulo fray Bernardino de Sahagún (1501-1590) y, finalmente, difundidas al despertar del siglo XVII por fray Juan Bautista (1555-1613), el heredero intelectual del autor de los doce libros de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

<sup>16</sup> Miembro del “grupo sin grupo” que fue la generación agrupada alrededor de

tro atribulado siglo xx— señalaba con su natural contundencia, pensando en los avatares de nuestra (informal) nación:

[...]la naturaleza y la historia carecen de lógica, no poseen ningún orden racional: la inseguridad es su condición; el azar, su sustancia. Que exista en el país una inseguridad política es una condición natural, ordinaria; lo extraordinario y realmente peligroso sería que no existiera y que viviésemos en un mundo tan seguro que pudiéramos prescindir de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de previsión.

En mimesis y correspondencia con el alquimista de *Canto a un dios mineral*, habríamos de encontrar refugio en una convicción primigenia: aquella que hace de la teoría, hipótesis del mundo; siempre probabilidad, jamás certeza. La duda metódica como divisa, la teoría crítica como compromiso.<sup>17</sup> Así, una de las principales ventajas de concebir a la historia en calidad de comprensión (*wissenschaft*), renunciando a la aspiración de rendir cuentas de las cosas y los hechos por sus causas (explicación: *erklären*), consiste dualmente en invitar a la reflexión imaginativa y crítica, el saber que privilegia las conjeturas y sus refutaciones, y en recuperar ese hábito en decadencia denominado pensar, disfrutando los dilemas fundamentales: el ser y el tiempo, el sujeto y la memoria, la sociedad y la historia.

---

la revista *Contemporáneos*: Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, Gilberto Owen, Bernardo Ortiz de Montellano, Salvador Novo, José Gorostiza y Jaime Torres Bodet. Jorge Cuesta Porte-Petit fue uno de sus principales animadores y, sin duda, el ensayista por antonomasia de los años treinta y hasta su muerte. Nació en Córdoba el 23 de septiembre de 1903 y falleció en el hospital psiquiátrico de La Castañeda, de infausta memoria, el 13 de agosto de 1942. Véase *Obras*, México, Ediciones del Equilibrio, 1994, donde se recopila el conjunto de su producción poética, ensayística y parte de su correspondencia; cfr. "La inseguridad del crédito", en *Obras completas*, vol. I, pp. 216-219, artículo publicado originalmente en el periódico *El Universal*, México, 6 de febrero de 1933, p. 3.

<sup>17</sup> Véanse Max Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica* (1968), trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, en especial pp. 223-271; y Gian Enrico Rusconi (1967), *Teoría crítica de la sociedad*, trad. de Alberto Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1969, 348 p.

## DE LA NECESIDAD DE LA UTOPIA

A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.

OSCAR WILDE

*Folie de grandeur*, la voz utopía se concibe como un atajo para llegar al cielo. Tan fértil palabra se yergue, victoriosa y maltrecha, sobre un campo de cadáveres: las señas de identidad de una realidad social que, en el consumo voraz de tiempo histórico, nos deja siempre insatisfechos, a la zaga de nuestros apetitos y deseos. Nada extraña que pese a la impotencia de materializar en el mundo las formas ideales del pensamiento, nos resistamos —gozosos y convencidos— al acertijo atesorado en el *Insomnio* de Rafael Vargas: “Si no puedes soñar, escribe”.<sup>18</sup>

Las mil y una caras de ese ente fantástico denominado utopía simbolizan nuestras aspiraciones y representan una fórmula evasiva de nuestra esterilidad. Predicar los modos de ser del mundo resulta empeño más sencillo que transformarlo o reconstruirlo. Así, el reino de las palabras ofrece la posibilidad singular de modelar un escenario propiamente humano, meritocrático, sensible a las diferencias y anacrónico. Lo paradójico consiste en que al hacerlo, de manera tan generosa y equitativa, terminan siendo también, las utopías, modalidades del horror, la programación exhaustiva, incluso del placer; la ausencia de voluntad y, en más de un sentido, el fin de la historia, entendida ésta como oposición creadora y dialéctica productiva.

Quizá semejante contradicción, acaso una antinomia, entre fines buenos y medios perversos o entre medios buenos y fines perversos, encuentre su origen en la construcción arbitraria que Thomas More (1478-1535) hiciera del término “uto-

<sup>18</sup> La expresión es el verso inaugural del poema “Insomnio” de Rafael Vargas, que forma parte de *Pienso en el poema*, México, Conaculta, 2000, 87 p., sobre todo p. 41.

pía” en 1516. Semejante noción carece de etimología cierta e inequívoca; se trata de un neologismo que remite a dos palabras griegas: *eutopia* (buen lugar) y *outopia* (no-lugar), lo cual explicaría el carácter paradójico que le atribuyera a su propio discurso el canciller de Enrique VIII.<sup>19</sup> Al respecto Lewis Munford (1895-1990) ha señalado:

The word utopia stands in common usage for the ultimate in human folly or human hope – vain dreams of perfection in a Never-Never Land or rational efforts to remake man’s environment and his institutions and even his own erring nature, so as to enrich the possibilities of the common life. Sir Thomas More, the coiner of this word, was aware of both implications. Lest anyone else should miss them, he elaborated his paradox in a quatrain which, unfortunately, has sometimes been omitted from English translations of his *Utopia*, the book that at last gave a name to a much earlier series of efforts to picture ideal commonwealths. More was a punster, in an age when the keenest minds delighted to play tricks with language, and when it was not always wise to speak too plainly.<sup>20</sup>

Así las cosas, la *Utopía*<sup>21</sup> de Tomás Moro podría significar más una crítica a un régimen autocrático, el de Enrique VIII,

<sup>19</sup> Quien fuera en vida amigo cercano de Erasmo de Rotterdam (1467-1536), a grado tal que el inspirador de la Contrarreforma le dedicara su *Encomium moriae* (1509), sucedió en 1529 a Thomas Wolsey como “Lord Chancellor”, y cinco años después, al negarse a jurar el *Act of Succession* y el *Oath of Supremacy*, fue procesado y recluido en la Torre de Londres, y decapitado el 6 de julio de 1535. Sus últimas palabras expresadas en el patíbulo ratificaron su compromiso con Roma: “The King’s good servant, but God’s first”. Fue beatificado en 1886 y canonizado en 1935 bajo el papado de Pío XI. El papa Juan Pablo II, mediante carta apostólica promulgada *motu proprio* el 31 de octubre de 2000, lo nombró “santo patrón de los estadistas y políticos”.

<sup>20</sup> *The Story of Utopias*, introducción de Hendrik Willem van Loon, Nueva York, Boni & Liveright, 1922, 315 p.

<sup>21</sup> El título original del clásico es *De Optimo Reipublicae Statu, Deque Nova Insula Utopia*, Basilea, noviembre de 1518, edición que se tiene por definitiva sobre las de Lovaina (1516) y París (1517), ya que incorpora correspondencia de Erasmo de Rotterdam a Juan Fröben, de Guillermo Budé a Tomás Lupset, de Pedro Gilles a Jerónimo Busleiden, de Tomás Moro a Pedro Gilles, de Jerónimo Busleiden a Tomás Moro, además del sexteto de Anemolio, el alfabeto de la lengua utopiana, el mapa idealizado de Utopía, los poemas de exaltación a Utopía y el colofón de Juan Fröben. La primera edición castellana del coloquio en torno de la exposición del viaje de Rafael Hitlodeo es de 1637 y la tiró en su imprenta Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres, con textos prologales de Francisco de Quevedo y Bartolomé Jiménez Patón.

incapaz todavía de prefigurar los excesos del gobierno del fundador del anglicanismo, que una propuesta moralizante de naturaleza filo-edénica, defensora de un deber ser en la organización de la *civitas* o la *politeia*. La cauda de textos semejantes que desde el siglo xvi han aparecido y lo continúan haciendo —*Civitas Solis Poetica: Idea Iepublicae Ihilosophiae* de Tomasso Campanella (1602); *The New Atlantis*, de Francis Bacon (1626); *The Aommon-Wealth of Oceana*, de James Harrington (1656); *Les Aventures de Télémaque*, de François de Salignac de la Mothe Fénelon, arzobispo de Cambrai (1699); *Gulliver's Travels*, de Jonathan Swift (1726); *Candide*, de Voltaire (1758); *Supplement au Voyage de Bouganville*, y *Les Eleutheromanes*, de Diderot (1796 y 1884); *Brave New World*, *Ape and Essence*, o *Island*, de Aldous Huxley (1932, 1948 y 1962); o 1984, de George Orwell (1948; nótese que el título es anagrama de la fecha de edición), por citar los casos más notables— tendría, al menos en parte, relación con este carácter de “espejo diferido” de un orden social, contemporáneo a los distintos autores, decodificado e incluso repudiado, a partir de la construcción de un mundo vicario o una realidad alternativa posible.

El discurso utópico denuncia la opresión y la desigualdad de la realidad fenoménica; evade la censura del poder; y resiste la represión de sus instrumentos de control al refugiarse en el uso y el abuso de metáforas literarias próximas a la ilusión, ciertamente distantes del enfrentamiento político. Tal mecanismo de traslación del sentido crítico evoca las *Lettres persanes* (1721) de Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), feroz puesta en ridículo de la corte del Rey Sol y de la Iglesia, por medio del espacio simbólico propio del intercambio epistolar entre emisarios diplomáticos del Gran Turco. De tal suerte que las conciencias europeas permanecían tranquilas suponiendo que los estigmas recaían en el “exotismo islámico”, cuando en verdad se trataba de desnudar a la monarquía tanto como a sus cómplices, desde la seguridad del exilio permitido, especie de ostracismo autoimpuesto, de la correspondencia.

A querer o no, el utopismo genera una discusión insalvable acerca de la virtud y el vicio, que se remonta en Occidente

a las propuestas y los modelos del *Timeo* y el *Critias* de Platón y, claro está, al escenario de aislamiento —la isla Atlantis— que desde entonces le es propio. Lo bajo y lo alto, lo vil y lo sublime, se suceden sin fatiga en una espiral argumentativa que demuestra cuán limitada es la organización social vigente frente al delirio del porvenir. Esta lógica de onirismo exacerbado, cuando se “cree” a pie juntillas en la utopía, o de pesimismo prospectivo, cuando se duda de la posibilidad misma de establecer una sociedad igualitaria y por lo tanto se muestra la “monstruosidad” de tan arrogante empresa, recuerda la pregunta límite de *La genealogía de la moral*: “¿Qué ocurriría si en el [lo] ‘bueno’ hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*?”<sup>22</sup> El pensamiento utópico oscilaría en los extremos de la ingenuidad y la sed de absoluto; en tan ambiguo y precario espacio se mueve buscando su pertinencia y ubicación (topología).

Las utopías como “proyectos efervescentes” contrarrestan el asesinato de la esperanza; y, de acuerdo con la visión libertaria de Ernst Bloch, “Cuando un día, comience a alumbrar una pequeña edad dorada, algunas imágenes del deseo serán exagerables, pero ninguna será ya caricaturizable”.<sup>23</sup> Semejante optimismo explica —aún hoy día— la sobrevivencia y popularidad de las metáforas justicialistas. Un dejo romántico, animador de la acción, atraviesa dichas propuestas cuando se presentan como “cualitativamente mejores” que el orden estatal desde donde son formuladas.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (1887), intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 24. (Las cursivas son nuestras.) Véase además, A. L. Morton (1952), *Las utopías socialistas*, trad. de R. de la Iglesia, Barcelona, Martínez Roca, 1970, 215 p.

<sup>23</sup> *El principio esperanza* (escrito entre 1938 y 1943; revisado entre 1953 y 1959), versión del alemán por Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1977, t. I, Parte Tercera (Transición), cap. 31, p. 443. Si bien esta suerte de tratado de la ilusión funciona en calidad de suma interpretativa del utopismo y, por lo tanto, tal será su tema central a lo largo de los tres volúmenes que lo integran, se detiene especialmente en Tomás Moro y su *Utopía* en el tomo II, pp. 79-86, donde defenderá “el alegre y terreno epicureísmo que anima la isla comunista, y que flota sobre Utopía como un cielo extremadamente antieclesiástico” (p. 80).

Empero, si la visión que ofrecen —las *kakotopias*—<sup>24</sup> equivale a una afirmación negativa del presente por la desacreditación del futuro —por ejemplo, las anti-utopías de Aldous Huxley y George Orwell que confunden y casi identifican comunismo y fascismo—, resultan promotoras del inmovilismo y de la contemplación desinteresada. Tales discursos, también, extrapolan metalógicamente, de hecho postulan, el carácter pétreo y duradero de la historia de las modalidades de la asociación colectiva y del contrato social; recuerdan los primeros versos de un soneto justamente del “utopista” Tommaso Campanella:

Il mondo é un animal grande e perfetto,  
statua di Dio, che Dio lauda e simiglia:  
noi siam vermi imperfetti e vil famiglia,  
ch'intra il suo ventre abbiám vita e ricetta.<sup>25</sup>

Hasta el autor de *La ciudad del sol* desconfía de la bondad y de la potencia transformadora de los seres humanos, está convencido de las gracias y virtudes de ese ente moral denominado “mundo”: emanación de la voluntad divina. Bien lo sabría él ya que purgó treinta años de prisión (veintisiete en Nápoles, 1599-1626; y tres en Roma, 1626-1629, en la cárcel del Santo Oficio) por haberse ocupado en instaurar terrenalmente su utopía teocrática en contra de la presencia española en Sicilia y Campania.

La acumulación de siglos ha terminado por desfigurar el sentido exacto del término utopía, haciendo de él un auténtico

<sup>24</sup> Expresión acuñada por Lewis Mumford (*The Pentagon of Power*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970), proveniente del griego *kakos*, malo; así se designa lo opuesto a lo deseable, a la utopía y lo utópico. Véase el artículo de Darío González Gutiérrez, “El campo y la ciudad en el siglo xxi: entre la utopía ficticia y la kakotopía real”, en Elena Segurajáuregui (coord.), *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Coordinación General de Difusión Cultural, 2002.

<sup>25</sup> El dominico calabrés (1568-1639) no duda en enunciar que Dios “glorifica y respeta” al mundo en tanto que es su voluntad y creación, reduciendo a los seres humanos a la triste condición de “gusanos imperfectos de raza despreciable” que viven (¿medran?) en su vientre. Véase, *Poesía italiana del seicento*, antología comentada de Lucio Felici, Milán, Aldo Garzanti Editore, 1978, pp. 315 y ss.

concepto oceánico: elástico, abarcante y expansivo. Pero, ante todo, necesario. Aparece siempre por allí, en la funda de un dilema, en el disfraz de una paradoja. Es una figura central del vocabulario moderno. Desde el Renacimiento nos acompaña, silencioso, como una llamada de atención que obliga a los sujetos, en su versión de ciudadanos hermeneutas, a compulsar lo real con lo posible, lo deseable con lo construible. Desarrolla tan prometética tarea al modo en que se cumple un destino: sin estridencia, solamente con la vanidad de que se sabe advertencia y alarma de la solvencia de las razones y las fuerzas que fundan y soportan el todo social. Inquieta siempre sobre el sentido de la organización y, por ello, a pesar de los grados delirantes que alcanza, indica rutas al señalar preocupaciones. Así lo entiende Karl Mannheim cuando nos advierte acerca del costo de su eventual fuga y extinción:

La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en cosa. Tendríamos que enfrentarnos en tal caso con la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos. Así, después de un tortuoso, pero heroico desarrollo, en el apogeo de su conciencia, cuando la historia va dejando de ser un ciego destino y se convierte poco a poco en la creación del hombre, al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla.<sup>26</sup>

Hipótesis del mundo y pronóstico moralizante, la utopía es una fuerza productora de realidad; situada por fuera de la duración propia de la historia, estimula la acción concertada de sujetos antes dispersos —y quizá confusos *ad perpetuam*— para edificar material y terrenalmente su ideal de Arcadia, Ofir o Nueva Jerusalén. Inútil resulta identificar si se trata del sue-

<sup>26</sup> *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (1936), estudio preliminar de Louis Wirth, trad. de Salvador Echavarría, México, FCE, 1987, pp. 229-230. Vale recordar la definición que brinda Mannheim de mentalidad utópica: "Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre" (p. 169).



ño de la razón que se propone la recuperación del Paraíso, o de la razón del sueño que anuncia el advenimiento del Apocalipsis (fin de los tiempos, juicio universal y Parusía). Porque las razones prácticas, esas voluntades enunciadas por el viejo Kant, terminan imponiéndose. Ya lo sostenía Diego Saavedra Fajardo en su sátira de las ciencias, las artes y las letras: “no son felices las repúblicas por lo que penetra el ingenio, sino por lo que perfecciona la mano”.<sup>27</sup> Trabajo *versus* imaginación, intervención práctica contra conocimiento especulativo, en la versión del caballero de la Orden de Santiago y miembro del Consejo Supremo de las Indias durante el reinado de Felipe IV.

La utopía deviene un modo del condicional, remite a aquello que podría ser si —y sólo si— existen determinadas condiciones de posibilidad. Su nexa con el sueño reposa en que ambos procesos resisten lo dado, la desigualdad y/o la insatisfacción, al impulsar lo construido, un estado distinto que surge como alternativo. Sin embargo, una distancia aparece y no es por cierto banal: el sueño es creación continua (válvula de seguridad del yo, en Freud; instrumento de reconstrucción de la personalidad perturbada en Adler; en un caso protección subjetiva, en otro reinserción del individuo al entorno social) durante el simulacro de muerte que equivale al desplazamiento onírico; mientras que la utopía está anclada en la vigilia; junto con el mito y la ideología, es una forma de la imaginación contestataria que elude la productividad del sistema dominante.<sup>28</sup>

“Optimismo militante”, como lo define Ernst Bloch, el utopismo social relevante, ese que pretende transformar la realidad mediante el compromiso práctico y la imaginación iguali-

<sup>27</sup> *República Literaria* (1655), 2a. ed., versión, introducción y notas de Vicente García de Diego, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 1956. Se estima que la fecha de composición se remonta a 1612, aunque la primera edición “confiable” apareció ocho años después de la muerte del autor. El texto pretende, únicamente, “desacralizar” las artes liberales: gramática, dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría y astronomía, reiterando su condición de “teorías”: hipótesis del mundo, su cáscara y no su carne.

<sup>28</sup> Roger Bastide (1972), *El sueño, el trance y la locura*, trad. de J. Castello, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, 297 p., especialmente pp. 49 y ss, donde se señala: “El sueño es reprobado por la cultura, ya que se sitúa al margen del trabajo productivo”.

taria, entiende que lo existente en el mundo es un proceso y por ello mismo su naturaleza es modificable y abierta, dinámica y permisible. Así, desde tan singular punto de vista, el escenario de lo real constituye una oportunidad de cambio, encarna y manifiesta un “no-ser-todavía-concluso”. En *El principio esperanza* se afirma con elegancia dialéctica:

La fantasía concreta y la imagería de sus anticipaciones mediadas fermentan en el mismo proceso de lo real y se reproducen hacia delante en el sueño concreto; elementos anticipadores son parte constitutiva de la realidad misma. O lo que es lo mismo, la voluntad de utopía es compatible en absoluto con la tendencia vinculada al objeto; más aún, queda confirmada por ella, y en ella se encuentra en su elemento.<sup>29</sup>

Más allá del delirio que le atribuimos a toda propuesta de sociedad ideal, y en este adjetivo se encierra una cauda enorme de desprecio y descalificación dada la hegemonía de un “logocentrismo” acrítico e incuestionado, se impone una confianza esencial: esa que concibe a la historia como una construcción humana. Y este empeño colectivo, la suma de voluntades prácticas que convergen en la “bondad” de un fin o un interés compartidos (intersubjetivos), es racional precisamente porque resulta como constructo de un proceso deliberativo que calcula las posibilidades del cambio sin ruptura, es decir, de la modificación de un presente rediseñado a partir de sus propias características genéticas, las que lo han hecho ser lo que es desde su propia tradición. Esta afirmación vale para la propuesta blochiana si bien pone en tela de juicio los onirismos desquiciados de las cucañas y las arcadias, orientados a resolver el problema de la equidad y la justicia considerando un cambio radical en el abasto de satisfacciones.<sup>30</sup>

De cualquier modo, el duende de la duda cartesiana ronda el deseo, desconfía del futuro promisorio que se anuncia como

<sup>29</sup> Véase *supra* nota núm. 23; t. I, Parte Segunda (Fundamentación), cap. 17, pp. 189-190.

<sup>30</sup> J. C. Davis (1981), *Utopía y la sociedad ideal: estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, donde el autor insiste en que la salvación utópica reside en la planificación exacerbada y que ésta tiene un precio: la libertad de elección; véase de modo especial la conclusión del texto, pp. 362-381.

inevitable. Pareciera que la razón acompaña a Cioran cuando afirma: “Dans tout homme sommeille un prophète, et quand il s’éveille il y a un peu de mal dans le monde”.<sup>31</sup> Pero, a pesar de las evidencias que respaldan la idea misma de que el sueño de la razón produce monstruos, habrá que insistir en la utopía, arriesgando todavía más para fundar:

[...]un mundo en el cual el espíritu creativo esté vivo, en el cual la vida sea una aventura llena de gozo y esperanza, fundada más en el impulso a construir que en el deseo de retener lo que poseemos o de apropiarse lo que poseen los demás. Ha de ser un mundo en el que el afecto pueda ser desplegado libremente, en el que el amor esté purgado del instinto de dominación, en el que la crueldad y la envidia hayan sido disipadas por la felicidad y por el desarrollo sin trabas de todos los instintos que constituyen la vida y la llenan de placeres mentales.<sup>32</sup>

Anuncio y reclamo de resonancias senequistas que confía en la virtud humana de transformar el mundo mediante la crítica a lo dado (*historia res gestae*) y el diseño del dándose (*historia rerum gestarum*) y compromiso con la posibilidad misma de fundar un mundo distinto, alternativo al vigente que no satisface salvo a sus contadísimos beneficiarios. Por ello, el imperativo utópico, la motilidad del pensamiento que se quiere ecualizador, considera un doble proceso: la denuncia del orden de la realidad y la decodificación de la realidad del orden.

Surgiría, entonces, una sentencia de convicción positiva y con sabor arcaico: sólo lo que se comprende puede transformarse. Tan apasionado asunto bien recuerda la distancia ética que plasma el cronista imperial de Carlos V en *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, respecto del poder y sus símbolos:

<sup>31</sup> Emil M. Cioran (1949), *Précis de décomposition*, París, Gallimard, 1997, p. 13. Donde nos recuerda, además, que “chacun de nos désirs re-crée le monde et chacun de nos pensées l’anéantit” (p. 103).

<sup>32</sup> Bertrand Russell, *Proposed Roads to Freedom: Anarchy, Socialism and Syndicalism*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1919, pp. 186-187, citado en Noam Chomsky, *Conocimiento y libertad: las conferencias Russell*, prólogo y notas de Carlos Peregrín Otero, trad. de C. P. Otero y J. Sempere, Barcelona, Ariel, 1977, pp. 30-31.

Quédate adiós, mundo, pues no hay que fiar de ti ni tiempo para gozar de ti; porque en tu casa, o mundo, lo passado ya passó, lo presente entre las manos se passa, lo por venir aun no comienza, lo más firme ello se cae, lo más recio muy presto quiebra y aun lo más perpetuo luego fenesce; por manera que eres más defuncto que un defuncto y que en cien años de vida no nos dexas bivar una hora. Quédate adiós, mundo, pues prendes y no sueltas, atas y no afloxas, lastimas y no consuelas, robas y no restituyes, alteras y no pacificas, deshonoras y no halagas, acussas sin que ayas quexas y sentencias sin oyr partes; por manera que en tu casa, o mundo, nos matas sin sentenciar y nos entierran sin nos morir.<sup>33</sup>

#### DE LA EXPANSIÓN DEL SUJETO

Es triste tener algo que decir y no tener a quien decirlo, pero es más triste buscar algo y encontrar que nadie tiene nada que decirnos.

BERTOLT BRECHT

Superar la antinomia existente entre verdad y política, hechos e ideales, necesidades y satisfactores, exige que los sujetos que “fabrican” la historia recuperen la conciencia de ello, asumiendo su doble condición de productos y productores de tiempo, mediante el ejercicio de su capacidad de juzgar la realidad social y política, y sobre todo sus efectos particulares en los destinos individuales. Ello funda la reapropiación del universo de lo público, a despecho de la tendencia marginalizante de las mayorías por los expertos, desde la reivindicación de la opinión del “ciudadano ordinario” a partir de la simple y modesta emisión de su “opinión”.

Más allá del orden corroborativo de la realidad, resulta necesario recuperar una confianza nuclear en el sentido común de los sujetos responsables; es decir en la capacidad deliberativa de los ciudadanos. Se trata de encontrar la pertinencia po-

<sup>33</sup> Fray Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (texto antologado en *Epístolas familiares*, 3 libros, Valladolid, 1539; primera edición por separado, Alcalá de Henares, 1592), edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 1967, en especial p. 189.

lítica de los sujetos sociales en su habilidad para valorar, mediante la formulación de juicios, el escenario que ocupan y en el que participan de muy distintas maneras, además de calificar el desempeño de los actores públicos. La experiencia política, como un modo específico de ser en el mundo, se constituye por el lenguaje, por la capacidad de los seres humanos de apropiarse —humanizando— justamente su mundo por medio de la comunicación, el discurso y la simple predicación acerca de lo que se comparte y dispone con la formulación de juicios intersubjetivos.<sup>34</sup>

Es posible que juzgar signifique aquella cualidad de la mente, en el sentido en que se predica que alguien tiene un buen o sano juicio, o cuando se sostiene que se confía en el juicio de determinado sujeto. El hecho mismo de juzgar remite a algo que hacemos cuando tenemos que decidir acerca de un curso de acción, y esto se da en forma exclusiva como deliberación práctica. Esta modalidad del juicio se vincula con la construcción de futuro, resultando de naturaleza prospectiva y que encuentra en la “oportunidad” su valor último y justificación plena.<sup>35</sup> Su orientación básica radicaría en eludir el acertijo de Polanyi: “nosotros sabemos más de lo que podemos decir”.

A despecho de Kant, quien en la *Crítica de la razón práctica* afirmaba categórico que sólo las acciones verdaderas son acciones útiles, habría que reconsiderar la eticidad de la voluntad y la conciencia, pues los “juicios buenos” propios del espectador y las “acciones buenas” relativas al actor, permanecen como tales sean aceptadas o no, derrotadas o no, en la práctica. El acto de juzgar está vinculado, en su estructura lógica y su manifestación concreta, con la responsabilidad y el compromiso dado que el sujeto que juzga media el concepto universal y el objeto particular. El juicio reflexivo (inteligencia hermenéutica) es el medio constitutivo de la vida política y de

<sup>34</sup> Véase Ronald Briner, *Political Judgement*, prólogo de Bernard Crick, Londres, Cambridge University Press, 1983, 199 p.

<sup>35</sup> Este tema está vinculado con la pertinencia de recurrir la categoría aristotélica de *phronesis* o sabiduría práctica y plantearía el problema de asumir o no una teoría de la prudencia asociada al quehacer político. Desde este punto de vista el juicio bien podría devenir en una especie de “petición participativa” del sujeto privado sobre lo público.

su discurso; constituye, por tanto, la mediación válida y permanente de la política.<sup>36</sup>

Así pues, la realidad pareciera configurarse desde el pronunciamiento y la postulación que los sujetos hacen de ella. Al respecto Bloch apunta:

El mundo inacabado puede, más bien, ser llevado a su final, el proceso pendiente de él puede ser conducido a un resultado, como también puede ser revelada la incógnita del punto principal real-oculto en sí mismo. Pero no por hipóstasis precipitadas ni por determinaciones esenciales fijas que bloqueen el camino. Lo propio en sí o esencia no es algo dado conclusamente como el agua, el aire, el fuego o la invisible idea del todo, o como quieran llamarse, absolutizados o hipostasiados, estos datos fijos-reales. Lo propio en sí o esencia es *aquello que todavía no es, lo que empuja hacia sí en el núcleo de las cosas, lo que aguarda su génesis en la tendencia-latencia del proceso*: es en sí mismo esperanza fundamentada, esperanza real-objetiva. Y su nombre se roza, en último término, con el 'ente-en-posibilidad' en el sentido aristotélico...<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Considerando la insistencia que se ha hecho en el juicio valdría la pena recordar cómo lo concibe Immanuel Kant (1724-1804) en relación con las categorías, mediante el siguiente cuadro:

<i>Cantidad</i>	<i>Calidad</i>	<i>Relación</i>	<i>Modalidad</i>
Juicio: Singular	Afirmativo	Categorico	Problemático
Categoría: Unidad	Realidad	Sustancia	Posibilidad
Juicio: Particular	Negativo	Hipotético	Asertórico
Categoría: Multiplicidad	Negación	Causalidad	Existencia
Juicio: Universal	Infinito	Disyuntivo	Apodíctico
Categoría: Totalidad	Limitación	Acción recíproca	Necesidad

FUENTE: Wilhelm Dilthey, *Historia de la filosofía* (1949), 9a. reimp., trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1996, en especial p. 186.

Quedaría claro que esta filosofía trascendental funda y supone un idealismo moral, una libertad de la voluntad, un conocimiento como crítica, un mundo fabricado humanamente y una concepción de la naturaleza y su funcionamiento de "adecuación a fines", de allí el concepto de leyes empíricas y "legalidad de lo real".

<sup>37</sup> *El principio esperanza*, t. III, Parte Quinta (Identidad), cap. 55, p. 498. Véanse además las notas 23 y 29. Las cursivas son nuestras.

El reto de modificación del entorno, la auténtica humanización del orbe que habitamos como especie, supone y requiere de un sujeto constructivo pleno, uno que consciente de sí abata sus necesidades de poder, dominio y propiedad. De tal manera que se requeriría de una legión de artesanos de la historia que fuesen dignos herederos de Epicteto, aquel pensador que en la decadencia de la Roma imperial asumiera y promoviera una libertad capaz de suspender el efecto devastador de los apetitos, desactivando los propios deseos.<sup>38</sup> Pero dado que el estoicismo no ha adquirido materialidad temporal alguna, continúa siendo necesario configurar un sujeto expansivo capaz de reivindicar el carácter construible y modificable de la historia y, por ende, de los escenarios sociales.

Una de las desconfianzas nucleares en el mundo posterior a la Ilustración reside en cómo resolver el problema de identidad del sujeto transformador de la historia. Habría que matizar la expresión con el ánimo de evadir la estratagema hegeliana de conferir la “razón totalizante” al proceso histórico específico de un Estado-nación (Prusia), representado por una forma de organización política concreta (la monarquía), y en la figura de su representante-beneficiario (el emperador). Al contrario, tendría que plantearse la creciente y progresiva institucionalización de procedimientos de formación racional de la voluntad colectiva.<sup>39</sup> Sin que el proceso mismo de su constitución y establecimiento suponga eliminar las diferencias reivindicadas por minorías organizadas que postulan su peculiar “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

La condición humana y la política como convivencia no elegida demuestran que la figura de la afirmación negativa suele determinar sus posibilidades y sus limitaciones. Así, el yo sólo existe como abstracción de un conglomerado de sujetos, en tanto expresión simbólica de una suma de particulares. De tal suerte que entre ese uno figurado y la multitud se ins-

<sup>38</sup> Véase Hannah Arendt (1954-1968), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península, 1996, especialmente el cap. IV: “¿Qué es la libertad?”, parágrafo 2, pp. 159 y ss.

<sup>39</sup> Véase Agapito Maestre, *El poder en vilo: a favor de la política*, Madrid, Tecnos, 1994, en especial la p. 159 y la nota 51.

criben los retos de la política y del cambio. Hannah Arendt resume las implicaciones de tan intrincado proceso:

Man's inability to rely upon himself or to have complete faith in himself (which is the same thing) is the price human beings pay for freedom; and the impossibility or remaining unique masters of what they do, of knowing its consequences and relying upon the future, is the price they pay for plurality and reality, for the joy of inhabiting together with others a world whose reality is guaranteed for each by the presence of all.<sup>40</sup>

La desconfianza se diluye, sin evaporarse del todo, en la medida en que la necesidad de sobrevivencia individual se impone al modo de un *dictum* incuestionable: asociación, pacto o contrato son fórmulas del entendimiento diseñadas para intentar aprehender ese fenómeno caracterizado por la motilidad colectiva. Acertadas o no, dichas convenciones analíticas no pueden ser probadas o refutadas, salvo interpretadas en sus propios términos de composición lógica y/o contrastadas con otros modelos de organización de una experiencia supuesta o ideal (*ways of discovery* versus *ways of validation* de Karl Popper y su correspondiente teoría de la "falsación").

Empero, la dimensión conflictiva del sujeto en su doble condición de fabricante del y de fabricado por el orden social permanece, formando densas capas del sustrato histórico-cultural compartido por los individuos de una comunidad. Y es en el intersticio de cómo los particulares comparten los modos y las significaciones de su "ser asociado", la fértil intersubjetividad, donde reposan las posibilidades de plena apropiación-construcción de lo real.

Alfred Schulz captura el núcleo problemático de la objetividad concebida como punto de encuentro entre las percepciones de los sujetos, es decir la postulación no dada sino dándose del mundo que estructuran los seres humanos en su propia ontogénesis. En este sentido habría que comprender la aseveración:

<sup>40</sup> *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, especialmente el capítulo 34: "Unpredictability and the Power of Promise", p. 244.



Pero el mundo de mi vida cotidiana no es en modo alguno mi mundo privado, sino desde el comienzo un mundo intersubjetivo, compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado por Otros; en síntesis, es un mundo común a todos nosotros. La situación biográfica única en la cual me encuentro dentro del mundo en cualquier momento de mi existencia sólo es en muy pequeña medida producto de mi propia creación. Me encuentro siempre dentro de un mundo históricamente dado que, como mundo de la naturaleza y como mundo sociocultural, existió antes de mi nacimiento y continuará existiendo después de mi muerte. Esto significa que este mundo no es sólo mi ambiente sino también el de mis semejantes; además, estos semejantes son elementos de mi propia situación, como yo lo soy de la de ellos. Al actuar sobre los Otros y al recibir las acciones de ellos, conozco esta relación mutua, y este conocimiento también implica que ellos, los Otros, experimentan el mundo común de una manera sustancialmente similar a la mía. También ellos se encuentran en una situación biográfica única dentro de un mundo que está estructurado, como el mío, en términos de alcance actual y potencial, agrupados alrededor de su Aquí y Ahora actuales en el centro de las mismas dimensiones y direcciones de espacio y tiempo, un mundo históricamente dado de la naturaleza, la sociedad y la cultura.<sup>41</sup>

Resistir la ilusión de objetividad o, lo que resulta sinónimo, asumir que la realidad, como aprehensión intelectual, es por principio y privilegio intersubjetiva. Y la acumulación de mediaciones y puntos de contacto entre sujetos permite el surgimiento de eso que denominamos “lo nuevo”, situación resultante de las variedades combinatorias de los factores orgánicos y estructurales del ser del mundo, en oposición al creacionismo propio de “la alteridad”. Quizá por ello, los dispositivos de transmisión de estos saberes, empeños por conciliar razón, voluntad y realidad efectiva, devienen estratégicos en el quehacer de producción y ampliación del estado de cosas que ofrece la historia.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Maurice Natanson (comp.), *El problema de la realidad social* (1962), Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 280.

<sup>42</sup> Véase Arturo Andrés Roig, “A propósito de la filosofía de la historia”, en *Thesis*, Nueva Revista de Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma

La humanización literal del mundo manifiesta una certidumbre esencial: la de que los sujetos, en su infinita variedad de interacciones y nexos, resultan intelectual y operativamente capaces de imprimir su impronta y sus señas de identidad al escenario de lo real y que para lograrlo requieren, además de proyecto e intencionalidad, de tiempo. Sin embargo, este carácter constructivo de la realidad no es controlable por completo; guarda relación de dependencia con un sinnúmero de lógicas azarosas propias del accionar colectivo de los individuos, de su organización en grupos, estamentos y clases, y —sobre todo— de cómo se vinculan unos con otros.

Así, si bien puede contarse con modelos de intervención política y material, éstos no se cumplen ni aplican en los hechos a cabalidad, puesto que no responden a leyes generales ineluctables, sino a eso que denominamos la “lógica objetiva e impersonal de los acontecimientos”. Pudiera ser que ésta sea una de las razones sustantivas por las cuales, en la actualidad, el utopismo padezca de un desprestigio radical.

A propósito de las pretensiones de toda “transformación providencial”, la crítica de Isaiah Berlin es radical y despiadada:

When we think of Utopians as pathetically attempting to overturn institutions or alter the nature of individuals or States, the *pathos* derives not from the fact that there are known laws which such men are blindly defying, but from the fact that they take their knowledge of a small portion of the scene to cover the entire scene; because instead of realising and admitting how small our knowledge is, how even such knowledge as we could hope to possess of the relations of what is clearly visible and what is not cannot be formulated in the form of laws of generalisations, they pretend that all that need be known is known, that they are working with open eyes in a transparent medium, with facts and laws accurately laid out before them, instead of groping, as in

---

ma de México, año III, núm. 11, octubre, 1981, pp. 4-9, donde se señala: “El proceso histórico se nos presenta como una permanente quiebra de la circularidad de los mensajes establecidos. Para los interlocutores instalados en el interior de su propia circularidad discursiva es concebible la presencia de ‘lo nuevo’ histórico, pero nunca entendido como una ‘alteridad’ que venga a irrumpir de modo destructivo respecto de la circularidad misma” (p. 9).

fact they are doing, in a half-light where some may see a little further than others but where none sees beyond a certain point, and, like pilots in a mist, must rely upon a general sense of where they are and how to navigate in such weather and in such waters, with such help as they may derive from maps drawn at other dates by men employing different conventions, and by the aid of such instruments as give nothing but the most general information about their situation.<sup>43</sup>

La voluntad humana no estaría en entredicho; la suspensión del juicio (*epojé*) recaería sobre lo delirante de ciertas aspiraciones filosóficas y teleológicas. Ello, insisto, no descalifica la condición de “ente-en-posibilidad” de las formaciones sociales, señala a *contrario sensu* lo ahistórico y arbitrario de ciertas proposiciones de modificación radical o impacto revolucionario que consideran prescindible a la realidad y a su pasado. Como si se tratara de asuntos propios de una voluntad autónoma habilitada para establecer condiciones y términos de lo real con tan sólo enunciar unas y proferir otros, al modo en que lo hacen los profetas.

La reestructuración de lo social ordenado es una opción impulsable por los sujetos colectivos siempre y cuando desde su formulación y diseño se integren y consideren las determinaciones de lo real histórico, el mundo como ontogénesis, para que precisamente las modificaciones abarquen y se limiten a lo real posible. De tal modo que los voluntarismos carecen de materialidad productiva concreta, por más que —en ocasiones— la actividad onírica se desarrolle durante la vigilia, lo que vale por igual para los dos lenguajes básicos de la política: el del poder y el del bien común. El destino en la historia es resultado-suma de una serie de procesos múltiples y diversos que, en sus combinaciones, generan escenarios no deseados o, aún más, situaciones planteadas en el modelo mismo como directamente evitables. La prognosis, entendida en tanto lógica de la situación general que opera a través de conjeturas y refutaciones, jamás deviene predicción.

<sup>43</sup> Isaiah Berlin *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, Henry Hardy (ed.), introducción de Patrick Gardiner, Londres, Chatto & Windus, 1996, p. 37.

La confusión entre lo ideal y lo necesario tiene en el marxismo a uno de sus mejores ejemplos, y quizá el de proporciones más descabelladas por la construcción de un vasto aparato hermenéutico-analítico que camufla, con un toque de cientificidad, una profecía utópica. Esto en razón de su condición dual: teoría explicativa y discurso justificativo orientados a hacer ciencia de la revolución.

Sobre este particular Luis Villoro afirma:

[Marx] no había elegido la sociedad ideal por ser la que con necesidad traería la acción revolucionaria, sino, a la inversa, había anticipado la necesidad de la revolución hacia una sociedad futura por ser esta última la sociedad más valiosa. Sin embargo, Marx no podía admitir expresamente esta proposición, sin reconocer la independencia de la elección de la sociedad comunista respecto de su teoría científica causal. Para no contradecir esta última, se inclinó por otro recurso: reducir la elección del fin valioso a un elemento de la actividad previsible del “partero de la historia”. Así podía considerar la elección de un valor como previsión de un hecho histórico.<sup>44</sup>

D. H. Lawrence sostenía, tal vez al cavilar sobre tópicos parecidos, que los “soñadores diurnos” son los más peligrosos. Los pronunciamientos febriles suelen ser más atractivos que sus opuestos, los razonamientos críticos. Las posibilidades de una praxis comprometida con un cambio ideado y promovido por el sujeto expansivo se inscriben en el tránsito del deseo fundante a la prudencia constructiva. Quedarían desechados los extremismos de la voluntad autárquica y del determinismo ineludible, a favor del proceso de devenir que es la autorrenovación

<sup>44</sup> *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1997, p. 171. Ahora bien, si esto ocurre con el más riguroso de los pensadores revolucionarios, se comprende la dureza en el juicio de Hannah Arendt (1963) cuando reflexiona sobre los libertarios radicales: “There are certain paragraphs in the writings of the Utopian Socialists, especially in Proudhon and Bakunin, into which it has been relatively easy to read an awareness of the council system. Yet the truth is that these essentially anarchist political thinkers were singularly unequipped to deal with a phenomenon which demonstrated so clearly how a revolution did not end with the abolition of state and government but, on the contrary, aimed at the foundation of a new state and the establishment of a new form of government”: *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990, p. 261.

husserliana del ser humano. En la revista japonesa *The Kazio*, que significa literalmente “renovación”, el promotor de la fenomenología escribe a principios de la década de los veinte:

Como punto de partida tomamos la capacidad de autoconciencia que pertenece a la esencia del hombre. Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en la que uno se hace a sí mismo). En la autovaloración el hombre se enjuicia a sí mismo como bueno o malo, como valioso o carente de valor. Valora sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines, llegando hasta los fines últimos. Y no valora sólo sus actos, motivos y fines reales, sino también los que son posibles para él, contemplando el dominio íntegro de sus posibilidades prácticas. Finalmente valora también su propio “carácter” práctico y sus peculiaridades de carácter: cada uno de sus talentos, capacidades y habilidades, en la medida en que determinan el tipo y la dirección de su posible acción, tanto si han precedido a toda actividad, cual hábito anímico originario, como si surgieron de la práctica o incluso del aprendizaje y el ejercicio de ciertos actos.<sup>45</sup>

El *a priori* fenomenológico acierta tendencialmente porque no le otorga, de antemano, al sujeto todas y cada una de las facultades relativas a la decisión; más allá del marco existente de la voluntad, ésta se concibe como acotada por los otros y por la realidad. El sujeto dueño de sí que, desde el confinamiento de su yo-centro, desata una expansión materializante de circunstancia histórica, rechaza el calificativo de utópico en la medida en que su aportación en la conservación o modificación de las condiciones objetivas encuentra su origen en posibilidades efectivas de lo real y, evidentemente, de su propia inserción en el mundo.

<sup>45</sup> Edmund Husserl (1988), *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*, int. de Guillermo Hoyos Vásquez y trad. de Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, 2002, p. 24.

Empero, la direccionalidad (la intención como sentido) y no la invención arbitraria que el ser humano le imprime a su propia existencia, en lo individual y lo colectivo, queda abierta como opción volitiva en el universo del yo relacional o expansivo, y en los ámbitos de lo público compartible: las oportunidades económicas del bienestar, la cohesión de la sociedad civil o la participación de la libertad política, como valores propuestos.<sup>46</sup>

Aunque tales procesos de reapropiación y cambio son potencialmente posibles dado que el mundo es un ser-todavía-no-concluso, también es cierto que la territorialidad donde se insertan y mueven los sujetos ha sufrido serias modificaciones en el presente por los fenómenos de integración regional, internacionalización económica y transnacionalización de las decisiones (eso que responde de manera equívoca a la voz de “globalización”). Esta sumatoria de múltiples efectos e impactos redefine lo que, tradicional y clásicamente, se entendía por política; sobre todo en el marco del Estado-nación, hoy día en franca disolución, recomposición y/o subordinación a entidades de mayor cobertura y grado de intervención. Reto y oportunidad, pero asimismo problema y sorpresa frente a lo desconocido, que ha captado puntualmente Jean-Marie Guéhenno (1993):

The disappearance of the nation carries with it the death of politics. Whichever tradition one is attached to, the political presupposes the existence of a body of politic. For the French, there can be no expression of sovereignty without the formation

<sup>46</sup> Estos valores propuestos forman parte de lo que Ralph Dahrendorf (1995) entiende por características nucleares de los “pocos países felices” (primer mundo) presentes, al menos, en el periodo histórico comprendido —fijando el parámetro de medición en la historia política norteamericana— desde Roosevelt hasta Kennedy, y que podrían desglosarse como sigue: 1. Economías expansivas que ofrecían sus beneficios a la población en su conjunto, incluso a aquellos que todavía no habían alcanzado la prosperidad; 2. Sociedades abiertas que conciliaban el respeto a las comunidades tradicionales con un individualismo combativo; y 3. Regímenes que conciliaban la salvaguarda del Estado de derecho con los riesgos de la participación política y la alternancia gubernamental, eso que se conoce como “democracia”. Véase *La cuadratura del círculo: bienestar económico, cohesión social y libertad política*, trad. de Isidro Rosas Alvarado, México, FCE, 1996, 83 p.

of a body politic. For the English and the Germans this is just as indispensable, for it permits citizens to express their "institutional patriotism" in obedience to the laws. But these abstract constructs do not fit well with the reality of modern society: in the age of the networks, the relationship of the citizens to the body politic is in competition with the infinity of connections they establish outside it. So politics, far from being the organizing principle of life in society, appears as a secondary activity, if not an artificial construct poorly suited to the resolution of the practical problems of the modern world.<sup>47</sup>

Así pues, la sociedad contemporánea precisa de nuevas y originales formas de comprensión de sus estructuras, lógicas y problemas; destacando entre ellas, las mediaciones que habrá que diseñar o restablecer entre el poder, la memoria y la conciencia, si es que confiamos todavía en las posibilidades del sujeto (individual y colectivo) para hacer del mundo un lugar más habitable, mediante el ejercicio de dos de sus facultades estratégicas: la voluntad de visión y la capacidad de juzgar.

<sup>47</sup> *The End of the Nation-State*, trad. de Victoria Elliott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 19.

## ¿DEMOCRACIA SIN PARTIDOS?

JULIO BRACHO

**L**a moderna democracia representativa, basada en los partidos, no puede dejar de verse idealmente fundamentada en la primacía del ciudadano. De tal suerte que pasar de una candidatura partidaria a ser electo representante popular ha ido idealmente acoplado a la libre representación, más allá de la línea del partido por medio del cual se logró la elección. Sin embargo, el trayecto para delimitar el sentido de los partidos frente a las prerrogativas ciudadanas ha sido y continúa siendo sinuoso. Es en torno al problema de los partidos que se ha dirimido la suerte de la democracia moderna y donde, por su naturaleza, se agazapan o se libran tanto formas de sujeción como de libertad.

Pasar de la historia de la mediación que tenía lugar en las corporaciones a la ejercida desde los partidos implica un cambio en la representación integrada de intereses, sociales, políticos y económicos, incluso, de formas de percibirse en relación con el conjunto social. La representación tradicional de las corporaciones medievales era por mandato imperativo y versaba sobre lo particular, sobre intereses específicos, a la par que a través de las cofradías referentes a las corporaciones se daba lugar a la fraternidad religiosa igualitaria y universal. Mas, sobre todo, el poder no quedaba a disputa desde las corporaciones. Los casos célebres, en los albores renacentistas, de sulevaciones ligadas a corporaciones de artesanos o trabajadores, como lo fueron las de los *maillotins* en París o los *ciompi* en



Flores, no son excepción sino la regla que hablaba de la imposibilidad de los artesanos para concebirse con un sentido político moderno y lograr ejercer el poder ante la flaqueza de los príncipes. Mientras que las asociaciones políticas, partidarias, surgidas como sociedades donde se cuajan las ideas a la moda, del tiempo, tenderán a destilar lo político hasta proponerse o verse ante el desafío de ejercerlo. Se presentan en términos ideológicos generales, y se conforman como cuerpos con vocación de alcanzar la representación general del Estado, e inclusive convertirlo a la imagen de sus programas, de sí mismas. Y, para realizar sus fines, terminan solicitando el favor electivo, para sus miembros designados, de los muchos ciudadanos que no están inscritos en sus filas. Esto lleva a que una mera política de ciudadanos, de individuos, se confronte o al menos se contraste con la visión parcial e ideológica, interesada en que se fundan los partidos.

Ya Tocqueville había remarcado el impulso de la democracia por crear asociaciones, por fomentarlas y basar en ellas la participación ciudadana. Los partidos acaban siendo esas asociaciones que adquieren el carácter político específico para facilitar e impulsar a sus miembros hacia los cargos públicos. No obstante, mediante variadas prerrogativas, los partidos han llegado a aparecer como la exclusiva persona jurídica a la que deben subordinarse los ciudadanos para ejercer el derecho esencial constitutivo de una democracia: poder gobernar. La sumisión de los individuos a las condicionantes establecidas y reconocidas institucionalmente de que goza cada partido lleva, en todo caso, a tener que elegir uno entre la reducida oferta de opciones partidarias, pues es más que remoto constituir un partido a la medida del demandante. De tal manera que el partido es mucho más un sometimiento al sentido de representación, a verse suplantado en el gobierno, que el medio para ejercerlo, y esto no sólo como una forma de exclusión institucional sino como una forma de simplificar la diversidad de participantes, una forma de representar al uno, a la unanimidad. Acorde con el pragmatismo al que tienden los partidos y con la actual confluencia de éstos hacia el centro del espectro político, el ropaje que develaría el dilema del militante a la moda

sería el que estuviera inscrito a la vez en todos los partidos. Aunque esto insinúe la trivialidad partidaria también evoca, al menos, el fin de la belicosidad partidaria, uno de sus motores vitales.

Aunado a todos los problemas que se puedan aducir a la relación entre Estado, partidos y ciudadanos, nos encontramos con el cúmulo de conflictos generados en el seno de una organización que multiplica sus proporciones. Si los grandes partidos acaban siendo corporaciones con vocación estatal no sólo adquieren sus vicios burocráticos sino que los multiplican, ya que guardan características privadas que llegan a ser maneras patrimoniales o, incluso, mafiosas. Siempre será con el agravante de apenas contener en su seno una réplica de las formas institucionales estatales para limitar sus excesos. Más aún, siempre se estará bajo el peligro de que los cauces generados en un partido específico se desborden y corrompan las instituciones estatales, como cuando partidos abiertamente antidemocráticos tomaron el poder y subordinaron al Estado a la imagen de su tiranía interna. Ante esto, bien vale la pena hacer una revisión de algunas de las disyuntivas que los partidos despliegan, en torno a la democracia, de la reflexión política que han suscitado en situaciones y pensadores sobresalientes, y así, a través de momentos históricos ejemplares, asentar algunas líneas de su metamorfosis pasada y posible.

#### PRIMERAS LÍNEAS DESDE LA FUNDACIÓN DEMOCRÁTICA

El proceso de inclusión ciudadana en la Atenas clásica tiene por punto esencial la división del territorio de la ciudad-Estado en unidades, en *demos*, proceso por el cual se incorporan campesinos, artesanos y tenderos bajo el estatuto ciudadano a la comunidad política, al mismo tiempo en que se constituye una jerarquía de entidades políticas con formas específicas de participación política. De ahí que el *demos* pueda corresponder tanto a la acepción de una población asentada en un territorio, como al conjunto de ciudadanos que tomaba decisiones como asamblea política, al pueblo; como, a su vez, caracterizó la aper-

tura a la ciudadanía de categorías sociales excluidas, haciendo de la política un ejercicio de relaciones específicas con el conjunto ciudadano ahora ampliado a los hombres comunes. Así, por su propia definición el sentido de democracia tenía tanto la vertiente de lo que ahora llega a llamarse populismo, como de lo que se entendió en la tradición política por voluntad popular o soberanía del pueblo, tomado éste como un ente general y no específico; pero, al mismo tiempo se incluye la acepción de los pueblos como entidades territoriales y políticas; todo esto incluido en la *polis* o ciudad-Estado.

Se da el sentido de una participación política extensa, que establece vínculos y cuotas de participación política según la cantidad de población que habita en un asentamiento territorial.<sup>1</sup> Es el gobierno por representación municipal expresado en el consejo, que tendría además una forma de delegarse por herencia, de padres a hijos, dándole un dejo de nobleza a los consejeros ya que podían representar a su *demos* por sangre y sin residir en su territorio. Sin embargo, sobre este carácter de representación se engarza otro predominante, no en forma contrapuesta sino complementaria: prevalecía la rotación de los consejeros, que asienta el propósito de extender la representación y de incrementar la porción de ciudadanos partícipes de la investidura de consejero así como de cumplir con tareas de gobierno.

Así, los consejeros, además de ser elegidos por suerte, por insaculación, ocupaban el cargo por un solo año, y no les era posible obtener el mismo mandato más que una sola vez en toda la vida, y casi como excepción, pues del conocido conjunto de 3 000 consejeros de que se tienen sus nombres, del consejo ateniense que llegó a constar de 500 miembros, sólo 3 por ciento llegó a ocuparlo por segunda ocasión.<sup>2</sup> A partir de estos simples postulados no tiene sentido la formulación de candidatos

<sup>1</sup> Moses I. Finley, *El nacimiento de la política*, México, Grijalbo, 1990. Asunto ya de la República de Platón: que si se rebasan tanto los límites territoriales como de población se está fuera de proporción, y que sería tratada por los latinos con las tribus y la ampliación de la ciudadanía romana, y cuyo caso moderno sobresaliente fue la conformación de la república federal norteamericana.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 100.

y menos una asociación partidaria. Incluso, tampoco hay la identificación moderna entre pensamiento político y realización de la tarea o proyecto que le corresponda. Las decisiones de la asamblea ciudadana podían llegar a ser encomendadas a un estratega que podría incluso haberse opuesto a ellas. De tal manera que hasta los basamentos de los partidos modernos en sus términos ideológicos y de apego a ellos por sus miembros dejan de tener una correspondencia con las primeras formas democráticas.

Se tenían dos modos distintos de establecer la participación política. Uno correspondiente a una representación del pueblo en cuanto tal y cuyo fin más claro sería el de ampliar el sentido de responsabilidad y participación en la tarea propia de investidura tradicional, que representaría la igualdad participativa ciudadana, surcada por la suerte para elegir gobernantes, fuera de los intereses particulares que se reflejaran en la elección de favoritos. Otra, la asamblea ciudadana general, la *ecclesia*, en donde la deliberación de los asuntos públicos por parte de los oradores, vistos en forma abierta, conformaba tanto la "opinión pública" como la voluntad política que tomará decisiones por votación de los partícipes específicos.<sup>3</sup>

A la insaculación como ciego método electoral que distribuía los cargos en pos de multiplicar a quienes habían ejercido la representación popular, correspondía, como forma extrema, el ostracismo, que hacía punibles, sujetos a destierro, a aquellos que adquirirían demasiada luz pública, que recibían el fervor popular en exceso. Lo que se podría interpretar como exceso de representación, de popularidad, que lleva a incorporar para sí la imagen del poder. Así se diferenciaba la investidura para representar el sentido de comunidad política que ejercía el juicio y sentido comunes, en pos del funcionamiento general del gobierno, y el específico en el que se resaltaban las cualidades particulares de los individuos como políticos, como pensadores públicos, como oradores y hombres de acción que trataban de obtener el favor ciudadano y la posibilidad de ser elegidos en cargos especiales de gobierno o tareas específicas

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 103.

como es el caso de los *estrategas*. Esto es, se distinguía el terreno de los profesionales de aquel del ciudadano común que, para gobernar, ejerce el juicio en torno a las proposiciones de los profesionales de la política. El reconocimiento público era concomitante al de la *eudemonía*. Muy lejos del mérito y el honor, ganados por las capacidades demostradas públicamente, al poder y a la riqueza, así como a la nobleza de sangre, Aristóteles los pone bajo el signo de la fortuna, bajo el mero azar o, al menos, donde no interviene la persona para lograrlo.<sup>4</sup> Lo que, está a merced de los buenos o malos tiempos y no corresponde al carácter personal.

Más allá de ese primer ámbito del ciudadano y de la democracia griega, las formas de asociación estable y las figuras que contornan y representan a los partidos políticos modernos podrían tener su parodia afín en los colegios latinos de esclavos, que se veían representados y asistidos por el patronaje; donde el sistema clientelar constituía la socialización comunitaria, de reconocimiento público de asistencia y amparo ligado a un patrón, a un patricio poderoso. Encontrarse bajo el favor patronal desplegaba el sentido de pertenencia, de fraternidad y de trascendencia comunitaria, en los colegios o, incluso, en los panteones. No es por nada que los ideales cristianos de igualdad y fraternidad, y el clásico de libertad que develaba con mayor claridad ideal su condición, los penetraran; así como los caracterizaran sus formas de representación personificada en la *vita* de sus santos patrones por la beatitud, o la virtud clásicas. Como también fue extendiéndose, ya desde entonces, la tendencia a hacer de la convocatoria hacia la “ciudad de dios”, hacia la utopía, el emblema y consigna para llamar a la *ecclesia* o a la procesión teológico-política, por mucho que ahora el cambio de nombre por asamblea, manifestación o movilización se crea asépticamente secularizado para la sociología. Términos como “compañero” de uso corriente en el populismo político siguen teniendo su origen en el compartir el pan de las comidas patronales.

Por el contrario, en la modernidad, ocupar un puesto político no significa un gasto público para ser reconocido sino un

<sup>4</sup> *Retórica* 1389a 1-3.

gasto de la comunidad que se extiende hasta la jubilación de sus funcionarios. No se trata del descubrimiento súbito de las capacidades sobresalientes de políticos que se tornan alfabetos por ocupar el cargo gracias a los escribanos o las plataformas partidarias, sino de un chantaje *ad vitam aeternam* de tipo cortesano o hasta mafioso —¿si no a qué se dedican?—. Con la institución política moderna, y más aún con las formas políticas patrimoniales a medio modernizar, el acceso al poder determina el acceso permanente a un nivel de vida cortesano. Y es precisamente por la forma partidaria como se recrean las bases orgánicas de esa corte.

Otro asunto con el que se conjuga, y pareciera que es el dominante, porque es el que se quiere desplegar como razón pública, es el de las capacidades políticas que, en el caso clásico, se asimilaban a la retórica y que, en el moderno, se han ido deteriorando en la medida en que el ejercicio político se vuelve un asunto resaltadamente “empresarial” y burocrático. Esto es, en donde las capacidades individuales son absorbidas y paliadas por las organizaciones colectivas con tareas y cualidades particulares. Entre ellas el partido resulta sobresaliente, como maquinaria política, como una organización cuyo fin es llevar a sus miembros privilegiados a ocupar la cabeza del Estado, desde la cual se repiten, en mayor o menor medida, las relaciones entre los militantes del partido.

Otros antecedentes históricos de los partidos en los tiempos clásicos es común encontrarlos en las diferentes facciones en que se diversificaban las contiendas políticas. Es el apelativo de facción el que correspondería al nombre latino para el grupo que busca el poder, en uso hasta el siglo XIX en el discurso político en su sentido lato y el peyorativo. No tienen que ver en forma directa con los *fasces* que eran el símbolo del *imperium*, que significaba mando u orden militar y que consistían en haces de varas, con un hacha en medio, atadas por una cinta roja, y que remitían a la unidad por la fuerza de los primeros momentos de la república conquistadora, que dio lugar al nominativo “fascismo”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Moses I. Finley, *op. cit.*, p. 90.

Las facciones llegaban a adquirir distintivos de clase, centrados en el tipo de propiedad que conseguían incorporar o defender. Es cierto, en las diferencias de intereses que surgen de la posición social de los hombres se gesta una distinción con repercusiones en el orden político, aun cuando, desde el punto de vista de la política clásica, se dé la asepsia del número para distinguir los regímenes políticos como de uno, de pocos o de muchos. Esta fórmula podría trasladarse de manera esquemática al número de los partidos políticos para determinar la calidad del régimen y si se trasladara a cuantificar en sí la competencia electoral podría tener cabal sentido: llegar a equiparar el grado de libertad política con el de competencia electoral.

#### REVOLUCIONES MODERNAS Y PARTIDOS

Es en el seno de la Revolución americana, ya en la década definitoria de los ochenta, que lleva a la constitución del federalismo, cuando se pasa de la forma corriente de pensar en el “violento espíritu de partido” —del que los votantes deben de desconfiar por pretender “dividir el estado en facciones”, o de los dictados tales como “tan pronto como efectivamente podamos destruir el Espíritu de Partido en los Gobiernos Republicanos, más promoveremos la Felicidad de la Sociedad” —, a la aceptación en forma abierta de la incorporación partidaria. Así, en 1787, aún en correspondencia privada, un político granjero describe, ya en términos elogiosos, el bando al que pertenece como “el Partido Republicano”. Era evidente que personas con intereses similares en ejercicio de su libertad política tenían que actuar en común, y ya desde principios de esa década de los ochenta, por ejemplo en Pensilvania, se formó la *Sociedad constitucionalista* que estaba compuesta en su mayoría por artesanos y granjeros así como por políticos radicales, con ligas con alemanes evangélicos y escoceses y galeses presbiterianos; mientras que la *Sociedad republicana* incluía a los patriotas de la élite a la que se le fue agregando la clase trabajadora.

A la par de un interés de clase, los constitucionalistas defendían el que prevaleciera sobre todo el interés público, o sea,

el de los pequeños productores; mientras que para los republicanos tanto el comercio como la producción tenían valores similares. Pero, aunado a la diferente visión, el conflicto entre ambos grupos se reflejó en asuntos inmediatos como lo fue la cuestión del establecimiento del *Bank of North America*. Denegada su licencia para operar por los constitucionalistas, el banco le pagó al panfletista más connotado de la Revolución de independencia y amigo de los republicanos, Thomas Paine, para que defendiera públicamente su causa —el mismo revolucionario inglés que pocos años después en la Asamblea nacional francesa estuvo a punto de ser guillotinado por estar en contra de decapitar a Luis XVI—. Los republicanos ganaron las elecciones en 1786 y lograron la reapertura del primer banco nacional, sin el que no se podría llegar a consolidar una política nacional independiente.<sup>6</sup>

Por otro lado, también en esa época revolucionaria, el surgimiento de las organizaciones políticas modernas en Francia está ligado a lo que Carlyle llamó el clubismo. Los clubes son las primeras sociedades políticas, primeras formas de los partidos durante la Revolución francesa. Este autor de la primera historia romántica de la Revolución ve en el Club Bretón el germen de lo que será el más famoso y aguerrido de la época del terror: el Club de los Jacobinos. El Bretón lo inauguran unos cuantos diputados de esa provincia que buscan un lugar para sesionar y convocar a la discusión a todos los patriotas bretones fuera del parlamento, por lo que se inicia como ámbito de diálogo entre representados y representantes. El término club es un anglicismo que se populariza durante la Revolución, precisamente a partir de las congratulaciones que los ingleses enviaban al “French Revolution Club” del que se tomó el apelativo para dar lugar, ya en francés, al “Club de Amigos de la Constitución”, la primera denominación de la asamblea que se celebraba en el patio del convento de los jacobinos, donde llegaba a haber 1 300 lugares para los patriotas y diputados.

Carlyle conviene con la acepción que en Alemania se le daba a *entusiasmo* como el exceso del congregarse, que viene dado

<sup>6</sup> Edward Countryman, *The American Revolution*, Hardmondsworth, Penguin, 1985, pp. 168-171.



en el sentido mismo de su nombre: *Schwärmerei*, que hace alusión tanto a lo fanático y pasional, a la exaltación y al misticismo, como al hecho de enjambrarse, para las abejas, o de reunirse, para los hombres. En tanto en la tradición grecolatina que se ensambla con la castellana, entusiasmo —que guarda su fonética casi intacta desde el griego— se refiere a la inspiración divina de los profetas, al furor de las sibilas al dar sus oráculos, a la exaltación y adhesión fervorosa por un empeño o a la inspiración fogosa de un orador. Bien, en el arrebatado profético de una nueva Francia, sea por la esperanza o por el terror —y no es por simpleza que puede aproximar estos dos términos— consciente o inadvertidamente, el síntoma más claro de la inquietud social es, para Carlyle, la multiplicación geométrica de la vida pública, el entusiasmo por un principio agregativo cuya mejor muestra es la proliferación y relevancia que adquieren los clubes. A la par, para Constant, la primera condición para que se dé el entusiasmo es no observarse a sí mismo detenidamente.<sup>7</sup> Y siguiendo esta lógica agregativa, bajo su visión del regreso de las cuestiones esenciales que cree resolver la historia, del regreso de lo eterno, y de su visión plástica del tiempo, no deja de extrapolar ese espíritu de club, partidista, diríamos hoy, hasta el paroxismo de la formación de un solo club universal, el club totalitario.

Los jacobinos llegaron a contar 44 000 secciones esparcidas en toda Francia, y esto fue la base desde donde se eligieron los comités revolucionarios encargados de arrestar a los sospechosos durante el más alto fervor terrorista. Elegidos por sufragio general en cada sección, los doce designados constituían para Carlyle el elixir del jacobinismo.<sup>8</sup>

Para Michelet, el historiador francés inspirado por Carlyle —y esto ha pasado inadvertido entre sus mejores intérpretes franceses como lo ha sido Claude Lefort— es revelador que muchos revolucionarios al encuadrarse en la lucha por la libertad fueron creando un sistema de depuración progresiva,

<sup>7</sup> Benjamin Constant, "De l'usurpation", en *De la liberté chez les modernes*, París, Librairie Générale Française, 1980, p. 185.

<sup>8</sup> Thomas Carlyle, *The French Revolution*, v. 1, Londres, J. M. Dent, 1944, pp. 85, 256-257; v. 2, p. 243.

de minuciosa ortodoxia que tendía a hacer de un partido una secta, una pequeña iglesia. Se ahondaba en restricciones, distinciones y exclusiones. Las sectas de la Revolución anularon la Revolución: se era jacobino, girondino o constituyente, pero ya no revolucionario. Para él, es el derecho y la libertad lo que permite el surgimiento del individuo, y de ahí la posibilidad de la fraternidad, incluso la partidaria; por eso puede englobar la consigna del terror revolucionario como “la fraternidad o la muerte”, que después tendrá nuevas versiones en el bagaje de las consignas socialistas.<sup>9</sup> Sin embargo, también para Michelet hay un momento de la lucha revolucionaria en que se hace indispensable, para sortear los desafíos políticos a los que se enfrenta la Revolución, una “fuerza de asociación enérgicamente concentrada”, “una organización vasta y fuerte de vigilancia inquieta sobre la autoridad, sobre sus agentes, sobre los sacerdotes y sobre los nobles”. Esa asociación eran los jacobinos. No eran la Revolución, pero sí su ojo para vigilar, su voz para acusar y su brazo para golpear.

No fue propiamente el Club Jacobino de París el que engendró esa fuerza, ese que en un principio se llamó “Amigos de la Constitución” y que se propuso vigilar las elecciones y proponer candidatos, donde se mezclaban elementos de diversas tendencias y eran poco escrupulosos en cuanto a los medios para lograr sus fines. Esa fuerza son los clubes espontáneos de provincia con una devoción austera por la libertad que nacen al calor de los peligros y emociones públicas, mucho más hábiles que lo que se hubiera previsto a partir de sus teorías muy poco precisas. Son los que organizan en cada ciudad, frente a cada municipalidad, y oponen a cada cuerpo civil o militar una asociación de vigilancia y de denuncia. En un principio no se tipificaban sus miembros como pobres, como los *sans-coulottes*, sino como pequeños productores y profesionales. Era la clase media que luchaba contra los de los primeros rangos. Entre ellos incluso existía la división entre los políticos que participaban en la asamblea y las sociedades fraternales donde asistían los obreros. Si en un principio el Club

<sup>9</sup> Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, v. 1, París, Robert Laffont, pp. 34-35.

de los Jacobinos fue un laboratorio para preparar leyes, y fue de ahí de donde salió la Constitución, terminó siendo un gran comité de policía revolucionaria.<sup>10</sup> Es más, para Michelet los jacobinos por su fe ardiente y seca, por su agria curiosidad inquisitorial tenían un tanto de sacerdotes revolucionarios: de ellos Robespierre se convirtió en incontestable jefe. Por añadidura, sólo había en Francia otra gran asociación nacional semejante a los jacobinos: el bajo clero. Para atar los hilos de su poder, Robespierre trató de encauzarlos hacia la Revolución, de ligarlos a la sociedad por medio del matrimonio.<sup>11</sup>

Otro club fue el de los Cordeleros; por su carácter más popular y ligado particularmente a París nunca tuvo esa organización nacional, ni un comité director, ni un periódico estable que les marcara la línea del momento como lo tuvieron los jacobinos. No obstante, allí las individualidades destacaban al por mayor como periodistas, como oradores y líderes de la opinión pública ligados a los artesanos, al pueblo de París. La audacia y la iniciativa de la Revolución estaban en los cordeleros.

A pesar de eso, lo que Carlyle caracteriza como la novedad de los tiempos es cómo, ante la disolución política de Francia, es por el jacobinismo desde donde se tejen los filamentos del nuevo orden.<sup>12</sup> Aun cuando lo que también hay que remarcar es la efervescencia en que entró la vida política y social francesa, en todo tipo de discusiones, eventos y reuniones públicas... valga señalar el Círculo Social del *Palais Royal*, sin olvidar el papel que llegaron a jugar los 130 periódicos que el mismo autor reseña.<sup>13</sup>

Las diferencias políticas entre las distintas partes de la Asamblea Nacional llegaban, en cuestiones esenciales, a estipularse con claridad entre los jacobinos y los girondinos: los primeros querían la guerra contra los enemigos internos, contra los traidores, para depurar a los malos ciudadanos; los segundos buscaban la guerra contra el enemigo externo, la cru-

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 367-379.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 392-393.

<sup>12</sup> Carlyle, *op. cit.*, p. 321.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 318.

zada y la propaganda.<sup>14</sup> Las posiciones políticas cambiaban, los mismos jacobinos pudieron defender la monarquía precisamente antes de la masacre del Campo Marte y arriesgar todo su futuro frente a los realistas del Club de Feuillants. La iniciativa en los momentos cruciales del ascenso revolucionario estuvo en manos de los cordeleros. Aunque durante las diferentes etapas de la Revolución fue cambiando la composición de los miembros de los clubes, ya no digamos cuando el terror decayó a contingentes completos.

Lo que aconteció durante la Revolución francesa fue interpretado según diversas visiones históricas y entró a formar parte esencial y privilegiada del acervo de la discusión política de la modernidad, en particular de la tradición de izquierda favorable a la Revolución, en donde las formas de organización partidaria y de la acción política, así como las consecuencias a las que se enfrentan, y en especial a su desenfreno terrorista, quedaron como ejemplos a evitar o a seguir según la afinidad o pasión política del caso. Sin embargo, fue el pensamiento liberal el que pudo sacar las consecuencias políticas más relevantes del fracaso revolucionario. Para Constant, la nación entera no es nada cuando se le separa de las fracciones que la componen. Es en la defensa de los derechos de las fracciones que se defienden los derechos de la nación entera, pues ella se encuentra repartida en cada una de esas fracciones. Si se les despoja a cada una de lo que les es más caro, si a cada una se le aísla para victimarla, se torna por extraña metamorfosis en una porción del gran todo que sirve de pretexto para sacrificar otra porción; al ser abstracto se le inmolan los seres reales: se le ofrece al pueblo en masa el holocausto del pueblo en detalle.<sup>15</sup> Lo que será su premonición de totalitarismo.

Aunque para el viejo Marx el ejemplo insurreccional por excelencia fue el que se desplegó durante la Comuna de París, ya en 1871, y se ha criticado a la gran Revolución francesa como burguesa y no proletaria, en lo que toca a las formas partidarias el ejemplo de esa revolución, en gran parte por medio de

<sup>14</sup> Michelet, *op. cit.*, p. 660.

<sup>15</sup> Benjamin Constant, "De l'ésprit de conquête", *op. cit.*, p. 151.

la discusión histórica, sirvió de modelo para otras revoluciones. Su discípula más relevante fue la Revolución rusa, caracterizada en su primera versión más espontánea por Trotsky como presidente del *soviet* de 1905, en su segunda por Lenin y la conformación del partido bolchevique en su confrontación contra los mencheviques y el golpe contra la efímera república; y la última etapa que llega hasta al terror, personificada en Stalin, sus purgas partidarias y el sometimiento de la sociedad y el Estado a su tiranía.

La parte esencial de la visión partidaria de Lenin está diseñada en la acción organizativa jacobina, en sus secciones, en su *qué hacer*, en su periódico, en la forma de convocar a sus secciones a seguir la línea política de actualidad, en su sectarismo y en la aniquilación del enemigo del momento; en lo que toca al terror, se configuró también como una guerra de conquista interna, a la manera en que Benjamin Constant llegó a tipificarlo en el caso francés.<sup>16</sup> De igual forma, esta vez el terror apuntó no sólo contra la nobleza sino en especial contra los campesinos acomodados, los *kulaks*, que se negaban a desprenderse de sus granos y ganado. La *Nueva Política Económica* siguió los pasos de la jacobina *Ley del Maximum* que disminuía los precios a los que los campesinos habrían de vender sus productos. Bajo la política bolchevique y ya sin límites, durante el estalinismo los campesinos podían ser desechados como una clase atrasada que no entraba en lo selecto del moderno proletariado.

Si la primera revolución rusa, la de 1905, llevó a la creación espontánea de los *soviets* o consejos de obreros y campesinos, lo que quedó claro era el papel subordinado que tenían los partidos y organizaciones anteriores al surgimiento de la iniciativa política del pueblo. Sin embargo, también se constataba una condición para la acción y esencia partidaria: el partido revolucionario no tendría que estar constituido por grandes organizaciones de masas, sino por un núcleo de revolucionarios profesionales y lo que haría sería dar un golpe de Estado y no una revolución. La gesta por la formación del partido bol-

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 115-159.

chevique está en razón directa con su toma del poder y el carácter dictatorial de su ejercicio. Entra en la tradición de clandestinidad de las organizaciones opuestas al zarismo. Lenin se propone crear una organización de revolucionarios tan buena como la de los partidarios de “Tierra y libertad”, los populistas revolucionarios que desde 1876 buscaban alzar a los campesinos contra la autocracia, y de donde surge tanto la vertiente terrorista, desanimada de la actitud campesina, como la vertiente obrera que se adherirá al marxismo y que toma el nombre de “Emancipación del Trabajo” con personajes como Plejánov, Axelrod y Zasúlich.<sup>17</sup> De hecho, toda la obra militante de Lenin, dejados aparte sus tratados de análisis de tipo económico-político, está atravesada por el conflicto partidario, hacia los partidos afines y sus continuas desviaciones, hacia el interior del partido y las posiciones erróneas. A partir del *Por dónde empezar* y el *¿Qué hacer?* en *Un paso adelante, dos pasos atrás* y toda una infinidad de textos coyunturales, el tema de la organización del partido será esencial y compulsivo, cuestión de la que asimismo surgirán las principales diferencias y debates con los marxistas europeos. Una organización centralizada y férrea de militantes profesionales clandestinos será el instrumento para ponerse al frente de la sublevación popular. Esto en torno al papel especial que tendría el “órgano ideológico”, el periódico del partido.

De la historia del Partido Socialdemócrata ruso, del conflicto partidario en la historia de la Revolución rusa hablan hasta el nombre que después adquirieron los partidos minoritario o mayoritario, bolchevique y menchevique, ya no digamos de la lucha a muerte que se desató entre ellos y entre las diversas facciones bolcheviques que prácticamente terminaron —ya después de la toma del poder—, de barrer las incipientes instituciones republicanas, con toda la plana mayor de sus propios militantes. El carácter “clandestino”, esto sería “privado” del partido comunista en el poder, siguió prevaleciendo sobre los órganos “públicos” del Estado, aparte de que la dictadura del proletariado vetaría cualquier competencia pública

<sup>17</sup> Lenin, *Obras en tres tomos*, t. I, Moscú, Progreso, 1970, pp. 237-239 y nota 149.

y democrática por el poder: de hecho, en el más cándido y mejor de los casos, la toma del poder se veía dentro del esquema monárquico, donde lo que prevalecería por encima de la muerte particular del secretario del partido en cuestión sería la dictadura, la monarquía de la clase obrera. No es gratuito que, entre otros rasgos, ya terminada la etapa de consolidación totalitaria y de exterminio de los irreductibles campesinos con tierra, los *kulaks*, del aseguramiento de las fronteras imperiales, y otros tantos asuntos, el esquema llevó a una gerontocracia oligárquica más que patética, cuyas virtudes políticas sobresalientes eran las policiacas. Así, el esquema monárquico popular, en su mejor forma la del rey filósofo, la platónica, o la del reino de la razón absoluta en el de la burocracia hegeliana, acaba teniendo su parodia más corrientemente humana en esa casta de partido totalitario.

Más tarde, lo anterior contrastó con la visión política de la Revolución china, que hizo del campesinado una fuerza política nacional —que era la estrategia central de los populistas revolucionarios rusos— para desplegar la organización partidaria tipo jacobina, siguiendo su forma leninista, pero con el énfasis en una consideración continua de las fuerzas sociales en conflicto, en particular las populares. La toma del poder por el partido comunista también se hace a la larga en detrimento de la democracia, inaugurada por Sun Yat-Sen, y mucho después, gracias a la derrota de los japoneses en la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, la tiranía del Partido Comunista Chino del ámbito político no dejó de aplastar bajo el terror toda vida cultural libre.

La versión de Gramsci acerca del partido como un organismo intelectual que conquista el poder por la vía del papel cultural y que cobrará ante la sociedad al ganarse el consenso de la opinión pública y representar un conjunto de intereses políticos, será la que prefigure lo que habrán de ser los partidos populares modernos, como lo son los socialdemócratas. Tomar la hegemonía cultural y formar amplias alianzas de intereses diversos, un bloque histórico —como lo llamó—, llevaría al *principe nuovo*, al partido, hasta el poder. Aunque se mantiene la misma disyuntiva del apropiarse del poder, bajo la versión maquia-

veliana del príncipe nuevo como un nuevo *stato*, o como un partido que se establece en el poder, que coincide en la visión de la toma del poder por un partido revolucionario.

Gramsci critica la versión de Max Weber sobre los partidos políticos así como la obra de Michels al que percibe influido por aquél y cita de Michels la definición de partido que reza: "el partido político no sería lógica y etimológicamente otro que una parte del conjunto de los ciudadanos organizados sobre el terreno de la política; el partido no es más que una fracción, *pars pro toto*",<sup>18</sup> una parte del todo, pero a esta definición a renglón seguido añade una visión mucho más amplia de Max Weber, expuesta de la primera versión alemana, de 1925, de *Economía y sociedad*, en la que constata que los partidos serían una asociación espontánea de propaganda y agitación que tiende al poder para procurar a sus miembros activos, a sus militantes, medios materiales y morales para realizar fines objetivos o ventajas personales, o ambos simultáneamente.

Gramsci discierne el terreno de los partidos tanto en el de los partidos en sentido estricto como el mismo campo electoral parlamentario y las organizaciones periodísticas.<sup>19</sup> Juzga a los partidos como organismos vivos que corresponden a un momento histórico específico que determina el apego o el alejamiento de sus componentes a sus líderes, que cambian, se disuelven o se aglutinan conforme a las necesidades de la clase a la que representan. Le parece normal que se lleguen a fundir bajo la bandera de un partido único en la medida en que representan la fusión de todo un grupo social bajo una dirección única, que tiende a dar una solución orgánica a los problemas planteados. Una muestra de inmadurez, de "equilibrio estático", en estas condiciones, es el surgimiento de un jefe carismático, y la burocracia de los partidos es la fuerza conservadora más peligrosa.

Gramsci ha de deber gran parte de su visión del papel intelectual de los partidos y del de los intelectuales en ellos a la

<sup>18</sup> *Quaderno 2* (xxiv), 1929-1933: *Miscellanea I*, 75, vol. 1, pp. 230. (Traducción mía del francés.)

<sup>19</sup> Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos Editor, 1975, pp. 76-77.



crítica que emprende contra Michels. De hecho, en toda la cuestión esencial del problema político que representan los partidos a la vida democrática es este último quien plantea las cuestiones esenciales y tiene razón. Michels observa cómo la esencia del partido político es profundamente conservadora. Pues, entre otras de sus características, para supuestamente terminar con un poder centralizado el partido que se quiere revolucionario del Estado ha de centralizarse tanto como él; tesis que debe, sin reconocerlo, es cierto, al análisis de Tocqueville acerca de la transformación del Estado francés a raíz de la Revolución, la cual lejos de apartarse del proceso de centralización absolutista lo amplifica y destila, pero que será uno de los cuestionamientos esenciales que se formularán tiempo después en los países donde los partidos socialistas radicales tomarán el poder.

La tendencia de los jefes a dominar las organizaciones políticas constituye el problema esencial del texto sobre los partidos de Michels, lo que aparece en su subtítulo: *Ensayo sobre las tendencias oligárquicas de las democracias*. Dada la dificultad de la masa para autogobernarse, para dar sentido real a la soberanía popular, ésta se despliega por la mediación de sus líderes, y esto lo confirma Michels aun entre las opiniones de los más ardientes defensores de la democracia. Atribuye a esta visión lo que llevó en Inglaterra a Carlyle a desplegar su concepción del heroísmo. Así, en la tradición socialista inglesa —no en la alemana que tiende hacia el “materialismo científico” que haría pensar en un populismo proletario—, a los asuntos de “management”, que implican administración y táctica y donde las decisiones requieren de un conocimiento especial y la ejecución de una cierta autoridad, Michels los asemeja a un cierto grado de despotismo —sin diferenciar la autoridad que proviene del saber, como es el caso del médico que el mismo Michels pone por ejemplo y la que proviene del hecho de la investidura, que podría pensarse como una forma de simbolizarse la historia política en la persona—. De este modo, la democracia terminaría siendo el gobierno de los mejores, una aristocracia, ya que los jefes, desde el punto de vista de sus capacidades objetivas como desde el punto de vista moral,

como representantes de un partido y orgullosamente conscientes de su valor personal, tendrían derecho a situarse a la cabeza de la masa.<sup>20</sup>

El repudio a la obra de Michels por parte de Gramsci nace más de la compleja naturaleza de los problemas que plantea que del simple desacuerdo. En la medida en que la reflexión de Gramsci se confronta con la de Michels se encumbra el sentido que el mismo Gramsci dará a su obra en torno a la organización partidaria y, en especial a su función como “intelectual colectivo” y la de sus dirigentes como intelectuales. Ambos autores dan cuenta, aunque desde puntos de vista opuestos, del papel que Carlyle atribuye a los grandes hombres en la historia, pero los dos coinciden en pasar por alto su texto acerca de la Revolución francesa, por lo que el problema del jacobinismo apenas se menciona en los *Cuadernos de la Cárcel* y en *Los partidos políticos*. Sin embargo, la condición cultural, ideológica de los partidos, portadores de una visión del mundo que los determina en pos de incorporar a quienes concuerden con ella, hace que su papel cultural no deje de estar asociado a las formas religiosas.

Michels entra tempranamente en la temática sobre el carácter político de las masas que se abrirá con Gustave Le Bon y que marcará el siglo xx. Y lo hace bajo el acento oligárquico que los partidos políticos pueden llegar a imprimir a la democracia. Asimismo, al tiempo en que subraya la necesidad religiosa de las masas, delata la desmesurada presunción que adquieren los conductores modernos de masas desde la atmósfera de entusiasmo en la que viven. El idealismo conduce a las masas a la adoración de los jefes que blanden sus ideales. Ve que hay algo de verdad en la paradoja de Bernard Shaw en la cual opone la democracia a la aristocracia como un agregado de ídolas a un agregado de ídolos. Michels llega a hacer una ecuación todavía más atrevida al afirmar que entre más rudas sean las condiciones de vida de las masas más se inclinarán y más amor tendrán a sus jefes. Y si por rudeza entendemos no sólo miseria sino la enorme falta de libertad que ella conlleva en-

<sup>20</sup> Robert Michels, *Les partis politiques: essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, París, Flammarion, 1971, pp. 80-81.

tonces queda más explícito el motivo de esa sumisión. En contraste, señala con perspicacia cómo una de las características más comunes de los nuevos jefes de masas es que sean *self-made men*, lo que alimenta no sólo su distancia para con la tradición en cuanto a liderazgo de clase, por nobleza, sino que esto mismo los distancia de sus representados ensanchando su engrimiento hacia ellos al creer que no les deben nada respecto a su posición política.<sup>21</sup>

Así como el libro de Michels puede ubicarse en la selecta tradición del pensamiento de las formas políticas institucionales, de la sociología política de Tocqueville, también puede ser referido a la especie en la que se relegaba a Maquiavelo, en la de ser demasiado explícito, a primera vista, en develar los artilugios del conflicto por el poder, en hacerlos transparentes y accesibles a los hombres simples y ambiciosos, liberados de los límites de la moral. Y esto tanto porque el libro de Michels al ser esclarecedor y crudo para describir las formas políticas en el interior de las organizaciones populares, partidos o sindicatos, necesariamente se volvía el blanco tanto de los que idealizaban al pueblo como, y con mayor razón, de los que medraban de su baja condición política y la fomentaban. Incluso, el texto se podría ver no sólo como una premonición del surgimiento del Partido Obrero Nacional Socialista Alemán sino como una pervertida guía que el mismo Hitler usó para afianzar el dominio sobre las masas, gracias a los artificios y cerrojos del poder popular expuestos ahí. Lo que es todavía más evidente es que no sirvió de preventivo frente al ascenso del nazismo y en el amplio espectro de la literatura socialista casi fue silenciado, aún más ante la euforia y el marasmo de la toma bolchevique del poder; tampoco fue un referente reconocido por críticos tan sobresalientes del totalitarismo como Hannah Arendt, Raymon Aron, Cornelius Castoriadis o Claude Lefort.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

## DEL CLUB AL PARTIDO EN MÉXICO

La historia de las facciones y de los partidos políticos mexicanos se liga en sus orígenes a la de las conspiraciones para constituir un Estado soberano donde imperara la libertad, ya que el primer intento reformista, del virrey Iturrigaray, en pos de la formación de un gobierno surgido de un congreso nacional independiente, pensado por Talamantes a raíz de la invasión de España por la Francia napoleónica y masónica —como se le calificaba—, fue abortado por un golpe de Estado faccioso, el 16 de septiembre de 1808. Desde entonces, se desató un conflicto por la independencia nacional entre altos y bajos estratos del orden civil, eclesiástico y militar, que siguió con diversos bandos, matices y momentos de intensidad más allá de la primera mitad del siglo XIX. Las logias masónicas, los escoceses o los yorkinos, fueron asociaciones semiclandestinas, con ciertos grados de modernidad, que se desarrollaron ante la ruptura del control del Imperio español y el sostenimiento del poder de la tradicional Iglesia católica.

Las logias del antiguo rito escocés nacieron en la Nueva España en 1813 con motivo de la Constitución de Cádiz del año anterior y tuvieron como primer objetivo conseguir el sistema representativo y las reformas del clero. La gran mayoría de sus primeros adeptos eran españoles, en particular oficiales de los regimientos expedicionarios con influencia liberal. Difundieron la lectura de libros prohibidos por la Inquisición, debilitaron la consideración que se tenía del clero en la sociedad y contribuyeron a que muchos españoles cooperaran para lograr la Independencia. Luego de establecida la independencia política hubo una escisión para formar las primeras logias puramente mexicanas, a cuya cabeza quedó Nicolás Bravo, como lo relata José María Luis Mora en su *Revista política*,<sup>22</sup> aunque esto lo podemos interpretar como un primer indicio del nacionalismo excluyente que llevará a la proscripción de los españoles y del que el mismo Mora lamentará sus nefastas

<sup>22</sup> José María Luis Mora, *Revista política de las diversas administraciones que ha tenido la República hasta 1837*, México, Porrúa, 1986, edición facsimilar de edición príncipe, 1837.

consecuencias, aun cuando de eso fueran los yorkinos los principales instigadores. Los escoceses contribuyeron a derrocar el imperio de Iturbide, pero por su fervor centralista fueron derrotados por los federalistas, lo que los llevó a perder eficacia y a reintegrarse en el conjunto de la sociedad. Sólo resurgieron para oponerse al partido yorkino, que aparece en 1826 bajo los auspicios del embajador americano Poinsett.

Los yorkinos se caracterizaron por estar dirigidos por “descontentos de todos los cambios efectuados después de la Independencia”, por quienes no tenían un lugar preponderante en el nuevo gobierno y por las clases más populares. Para Mora, el partido yorkino logró un poder formidable al sembrar la desconfianza, al proferir amenazas y al pretender cambiar de golpe al personal de toda la administración pública. Su acción característica estuvo dirigida a intervenir en la carrera, en la fortuna de las *personas* y no en mejorar la marcha de las *cosas* —donde el uso de cursivas corresponde a la connotación que quería darle a esas palabras el mismo Mora—. El partido escocés lo secundó en esto y pronto hicieron de sus querellas el distintivo del ambiente político sellado por violencias en los actos electorales, por el exilio de españoles como chivos expiatorios del oprobio popular, por el sacrificio de las convicciones bajo los intereses momentáneos de la lucha empeñada entre las masas, y por los acuerdos secretos alejados de la crítica de la opinión pública.

Las animosidades de las personas influían más en la política que las afinidades en cuanto a ampliar las libertades públicas: los partidos de personas no fueron capaces de ocuparse de las cosas. Así, el clero y la milicia terminaron por hacerse del poder para reinstalar sus fueros y dieron lugar a los muchos años de guerra civil durante ese siglo.

De acuerdo con la visión que los primeros años de la Independencia daban a Mora, la marcha política de un gobierno determina el carácter de la oposición que se le hace; la exclusión por la violencia de un partido político termina en sublevación. Además, Mora critica las inconsistencias de los partidos y más aún en tiempos de revoluciones.<sup>23</sup> Mora, quien

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

todavía preserva una sensibilidad para las formas políticas del antiguo régimen, considera a los partidos como cuerpos para los cuales el deber de la gratitud está vedado, y deja esta deferencia sólo para las relaciones personales.<sup>24</sup> Así, más allá de las personas que los componen, los partidos irrumpen en la escena política sobre las fuerzas políticas reconocidas por la Constitución. El gobierno supremo era, para Mora, el poder neutro que regulaba a los otros centros de actividad: los estados, la milicia y el clero. Si el clero era para Mora el cuerpo del retroceso y el que más claramente se oponía a los estados, la pugna partidaria evitó que los ciudadanos se hubieran agregado de modo pacífico y legal, y según sus ideas e inclinaciones, a esos centros. Por el contrario, los partidos sometieron a todos los poderes públicos a su acción y asociación desconocida por las leyes, anularon la federación por la violencia que hicieron a los estados y esto por la necesidad imperiosa para hacerse reconocer como centro único y exclusivo de la actividad política.<sup>25</sup> De la misma opinión puede ser José María Bocanegra, para quien "...en todas partes, los habitantes de las grandes poblaciones se dividieron en diversos partidos, luchando entre sí para sobreponerse el uno al otro, a fin de ejercer el poder alternativamente",<sup>26</sup> si esto lo aclara para Chihuahua, donde añade que las querellas no han sido sangrientas, en el caso de otros estados es peor, como es el de Coahuila, que "siempre figuró a la vanguardia de las sediciones que promovía o fomentaba el partido democrático" esto es, para él, el yorkino. Y lo mismo añade para Durango, del cual dice que conservó la tranquilidad aun cuando se organizaron los liberales en clubes masónicos, pero apenas fue transplantada ahí la secta yorkina, cuando comenzaron las conspiraciones y los motines a mano armada. Lo que se repite en relación con otros estados de la república. Asimismo, el conflicto político entre sectas masónicas se balanceaba por el enfrentamiento con el clero que más que ideológico, religioso o cultural, tenía un evidente sentido polí-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 10-12.

<sup>26</sup> José María Bocanegra, *Memorias para la historia de México independiente 1822-1846*, t. II, p. 391. Véase el apéndice al título IX, documento núm. 1.

tico, no tanto por la defensa de la monarquía española que el alto clero apoyó, sino más evidentemente por el papel económico y social preponderante que cumplía el clero en la sociedad novohispana y que los masones liberales tuvieron que acotarle en pos de las libertades públicas, no sólo la de creencia.

Las definiciones generales de los grupos políticos que contendieron a lo largo del siglo XIX se han presentado con términos como federalistas y centralistas, liberales y conservadores, monárquicos y republicanos, aun así no hay organizaciones partidarias enteramente definidas y estables atrás de cada uno de estos grupos; aunque llegó a haber contiendas electorales abiertas, podían lanzar su candidatura varios liberales o varios conservadores, por ejemplo; y, además, fue la vía militar la que definió la mayor parte de los conflictos. Las elecciones, que no por eso dejaron de tener un rigor legal para circunscribirse en sus respectivos ámbitos de competencia, estatal o federal, sirvieron más para dirimir cambios de poder entre adeptos a un mismo bando triunfante que para traspasar el poder de un partido a otro; incluso, ya en el poder, los miembros del partido más compacto, del grupo liberal, como es el caso de Juárez, Lerdo y Díaz, no sólo se encontrarán ante el dilema y el conflicto provocado por la reelección, sino que éste será pretexto para la ruptura del orden constitucional por los seguidores de Iglesias o de Díaz, además de motivo por el que saldrán todavía más al ambiente público sus diferencias y ambiciones políticas, mismas que distaban mucho de estar subordinadas a una organización partidaria liberal.<sup>27</sup>

Es cierto, la institución del conflicto entre partidos corresponde al acuerdo institucional para dirimirlo por cauces democráticos. Mucho más que el deducir el surgimiento de los partidos políticos como un hecho ligado al predominio de la vida urbana, industrial y burguesa de la época de las revoluciones en adelante, corresponde a un clima político. El conflicto por la libertad religiosa y por la sumisión del clero a los poderes públicos envenenó con aires de conflicto religioso el propósito liberal.

<sup>27</sup> Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México. El porfiriato. Vida política interior*. Primera parte, México, Hermes, 1970.

Para fines del siglo XIX, Porfirio Díaz llegó a ser la cabeza del Rito Escocés Masónico, que comprendía casi todas las logias mexicanas, incluida la Gran Logia del Valle de México, al mismo tiempo en que hubo muchos masones que se pronunciaron contra el grupo porfirista llamado “los científicos”. Tanto Bernardo Reyes como Madero fueron masones y los hubo en bandos opuestos. Madero llegó a tener el grado más alto de la masonería, el 33, en el Rito Escocés.<sup>28</sup> Lo que permite ver que la masonería no funcionaba ya como un partido con reglas políticas claras entre sus miembros, que podría tener más una característica de religión laica que de partido político activo, además de no tener una vida pública, abierta y transparente.

Es otra vez la lucha liberal contra la tiranía de Porfirio Díaz la que dio pie a la asociación política consolidada en grupos clandestinos que se propusieron llegar hasta la insurrección para derrocar al dictador. El Club Liberal “Ponciano Arriaga”, de San Luis Potosí, con Camilo Arriaga a la cabeza, llegó a ser una organización con una enorme capacidad de propaganda y acción. Fungió como Centro Director de la Confederación de Clubes Liberales cuya tarea era recuperar “el maltrecho y desagregado partido liberal, atacado furiosamente por el clero” y contra “ese conjunto de jacobinos que piensan que la sola misión del liberal es atacar al fraile, pero que permanecen mudos e impasibles, por servilismo o por miedo, ante las complicidades y los abusos del Gobierno”. “Para formar un partido verdaderamente nacional” se proponía, primero, “contar con adeptos ilustrados y convencidos”, realizar conferencias públicas y educar a ser ciudadano y no siervo por medio de la historia y el ejercicio del derecho.<sup>29</sup> Y en efecto en ese tono fueron dadas las principales tareas y pensados los motivos del primer Congreso Liberal de la República Mexicana del 5 de febrero de 1901. Se agrupaba a los diferentes clubes bajo un principio que copiaba la forma federativa de la nación. Con-

<sup>28</sup> James D. Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, pp. 97-98, nota 22.

<sup>29</sup> *Regeneración*, núm. 32, 31 de marzo de 1901, en *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate*, México, Hadise, 1972, p. 144.



gresos anuales y formas de relacionarse de los clubes estatales con el central encuadraban la organización, pero sus motivos estaban dirigidos a la enseñanza pública del sentido de la libertad ciudadana, creando, incluso, bibliotecas. Procuraban contrarrestar la influencia política del clero, al mismo tiempo en que se veía con claridad el papel que cumplía la propaganda pidiéndole a cada club que tuviera un órgano —y se usa este término precisamente ahí donde de lo que se habla es de un folleto escrito— además de que se buscaba establecer un diario como “órgano de los intereses supremos del Partido Liberal”.<sup>30</sup> Posteriormente, desde la clandestinidad se encabezó el descontento obrero y se llegó a tomar en forma directa las armas contra la dictadura. Los clubes liberales, capitaneados por el Club “Ponciano Arriaga” de San Luis Potosí, no se consideraban un partido en sí aun cuando convocaban a congresos de las diferentes células estatales, mismas que, a su vez, se veían acosadas por la puntual represión porfiriana que alcanzaba tanto a periódicos afines, como fue el caso de la clausura de *Regeneración*, *El Hijo del Ahuizote*, *El Alacrán*, *Diario del Hogar* y *El Paladín*, como a sus creadores y líderes más aguerridos: entre 1901 y 1902 cerca de cuarenta y dos periódicos críticos de la dictadura fueron clausurados, y otros cincuenta periodistas, encarcelados.<sup>31</sup>

Como una escisión del Club Liberal de San Luis se publicaron las Bases para la Unificación del Partido Liberal Mexicano en *Regeneración* del 30 de septiembre de 1905, las cuales resaltan por su simplicidad. Declaraba como su único propósito la lucha contra la tiranía y como acción partidaria la creación de agrupaciones secretas que se pusieran en contacto con la Junta Organizadora, misma que se dio a conocer y publicó un manifiesto: residiría en el extranjero para estar a salvo de la represión de Díaz, solicitaba contribuciones y se encargaría de la publicación de *Regeneración* y de asistir a los liberales con problemas económicos.<sup>32</sup> Poco después, el Partido Liberal Mexicano tomó como bandera revolucionaria los problemas socia-

<sup>30</sup> *Regeneración*, núm. 28, 28 de febrero de 1901, en *Regeneración, op.cit.*, pp. 122-133.

<sup>31</sup> James D. Cockcroft, *op. cit.*, pp. 96-99.

<sup>32</sup> *Regeneración, op. cit.*, pp. 212-213.

les, tanto la condición de los obreros como la distribución agraria, su figura dirigente fue Ricardo Flores Magón y su estrategia fue claramente insurreccional.

Otra vertiente liberal que veía que el combate a la dictadura de Díaz era una cuestión política, de defensa de la libertad, y cuyo frente esencial se daba a través de las urnas fue la dirigida por Madero.<sup>33</sup> Él entendió que sólo quitando a Díaz la carátula de las elecciones y agotando la vía democrática, surgiría, en dado caso, la lucha armada como un llamado a la libertad nacional. Y, por este camino entendió —y todavía más importante para la problemática política—, que inmiscuir la demanda social como un aliciente para llamar a la participación política introducía un factor desquiciante, comprometedor a la mera instauración de la libertad política, aun cuando ésta llevaría a la larga a nivelar las diferencias sociales. Si bien respondió al llamado a la no reelección del ideario liberal expuesto, entre otros, por Flores Magón en sus primeros tiempos, lo hizo con cautela, buscando la gracia de Díaz o de sus cercanos para abrir de manera paulatina la contienda por el poder en México. Su tacto político podría verse como titubeante; sin embargo, no sólo llegó a encarnar el mejor proyecto democrático sino que tuvo más que razón a raíz de las consecuencias de la Revolución: el costo de la ausencia de libertad política durante todo el siglo xx, salvo en su mandato, ha sido invaluable incluso en los términos sociales en los que se quiere encontrarle sus bondades a la sumisión posrevolucionaria, caracterizada por el dominio real del espectro partidario por una burocracia dueña de los medios para acceder al poder, aunque abierta a la competencia interna normada por la eficiencia política.

*La sucesión presidencial en 1910* fue una convocatoria maestra de Francisco Madero para apreciar e involucrarse en el momento político que vivía México. Su didáctica histórica se conjuga con su sensibilidad política; sus encomios en pos de la libertad van a la par de su tacto y su condescendencia para evaluar las formas del poder imperante. Es una puesta en es-

<sup>33</sup> Como somero ejemplo, véase la carta de Madero a Eulalio Treviño en la que él mismo expone su diferencia con los magonistas; 25 de febrero de 1907, en *Epistolario*, t. I, p. 183.

cena imparcial, según él, para una lectura popular de las cualidades políticas de Díaz y de otros héroes o caudillos de la historia que fueron provechosas y eficaces para la libertad en contraste con sus defectos políticos, que resultaron perniciosos para ese fin. Frente a Díaz, Madero retoma la antigua y vilipendiada demanda del Díaz liberal de no reelección, la que lo llevó a levantarse en armas contra Juárez y Lerdo. Como primer remedio a la entronización en el poder llama a la organización de partidos. Su texto, es una convocatoria a la participación política. Madero considera en sentido amplio lo que es un partido: un grupo de ciudadanos que aspira hacia un mismo fin político, lo que será el móvil para asociarse. Y es en sentido amplio porque define los partidos casi como campos políticos en los que se divide la opinión pública; en su caso específico, el partido reeleccionista o absolutista y el partido antirreeleccionista o constitucional.<sup>34</sup>

Madero es un analista preciso del ambiente político de su tiempo, de los desplazamientos del ánimo, de la participación y aspiraciones populares. Su visión de los partidos es la del impulso de la gente que está dispuesta a manifestarse para hacer lograr su voluntad. Es la formación de ésta la que lleva a consolidar una oposición política real, con todos los desafíos y disyuntivas que esto conlleva; para la conjunción de voluntades políticas cree que el programa mínimo político debe ser lo más conciso y general como para ampliar lo más posible el conjunto de sus seguidores, pues, a su vez, debe tomar en cuenta a la nación entera. Así, su análisis además de ser de coyuntura, de una situación política determinada, de las alternativas desatadas con las elecciones de 1910, lleva a los matices y avatares de la acción política, de las consecuencias del poner de acuerdo a la gente frente a sus derechos y demandas públicas, de lo que se desprende de la acción política en los momentos específicos, justos o aletargados, en los que se emprende.

Un eje esencial de la actividad política de Madero se teje en torno a los periódicos, directamente ligados a él, como *El De-*

<sup>34</sup> Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, 3a. ed., México, Editora Nacional, 1974, p. 319.

*mócrata* y *El Antirreeleccionista* o afines como *Diario del Hogar*, *Renacimiento*, *México Nuevo*, a los que podría mandar sus artículos polémicos. Lo que es primordial es cómo la red de suscriptores se convierte en la red de sus simpatizantes para dar lugar, a su vez, a la base de partidarios que están dispuestos a formar un club o reunión de un cierto número de personas que, además de ponerse en contacto con el club central, procurarán ejercer sus derechos políticos proponiendo candidatos a las elecciones locales, y realizarán propaganda y otras acciones. Podrán, finalmente, nombrar un delegado por club a las convenciones generales para elegir candidatos estatales o federales; aunque el número de firmas en que se respaldan los delegados es importante para establecer el peso de su voto. En suma, Madero pensaba reunir entre doscientas mil y trescientas mil firmas para la Convención del Partido Antirreeleccionista de 1910. Madero no se consideraba un buen orador, pensaba que sus discursos parecían conferencias, pero él amplía la red política gracias a sus relaciones personales, a través de sus artículos y su libro, y para la propaganda llega incluso a utilizar las listas de suscriptores de otros diarios.<sup>35</sup> La convocatoria a llamar a reuniones públicas acaba teniendo como principal fin la constitución de clubes antirreeleccionistas. El carácter público es dado, además de su convocatoria abierta, por el aviso de su realización a la autoridad correspondiente, ejercicio de los derechos de asociación política que tomaba visos de afrenta.

Madero buscaba la honradez política no entre los funcionarios sino en las personas independientes que no se habían acostumbrado a gobernar en forma autocrática.<sup>36</sup> “Entre más alejados los busquemos del Gobierno, mejores serán para gobernar a la República y darán mayores garantías de cumplir sus promesas al pueblo”.<sup>37</sup> Consideraba que en México “causa más efecto el nombre de una persona que los principios democráticos más hermosos”; de tal manera que, ya cuando se lan-

<sup>35</sup> Carta a Toribio Esquivel, 2 de diciembre de 1909, en *Epistolario*, t. 1, pp. 520-523.

<sup>36</sup> Por ejemplo, carta a Jesús L. González, 6 de octubre de 1909, *Epistolario... op.cit.*, p. 442.

<sup>37</sup> Carta a Heriberto Frías, 27 de julio de 1909, *ibid.*, pp. 356-357.

zaran las candidaturas a través de la Convención del Partido Antirreeleccionista, sus principios estarían encarnados en sus candidatos y el entusiasmo en toda la República por el Partido sería inmenso.<sup>38</sup> Mas no es la mera propaganda lo que gana la partida política: para Madero el pueblo no se guiaba por frases vanas sino por el buen entendimiento.<sup>39</sup> A pesar de que su visión de la conquista de la libertad ponía debidamente el peso en la política, creía que el fraccionamiento de la propiedad sería una de las bases más firmes de la democracia.<sup>40</sup> Ya como presidente, en cuanto a la forma de ponerla en práctica, no pudo llegar a un acuerdo oportuno con Zapata.

Impulsar al pueblo mexicano a conquistar sus derechos era su utopía, que al menos durante sus últimos años vio realizada.<sup>41</sup> Establecer la democracia en el linde del desfiladero, sea del absolutismo anquilosado o el de la guerra civil, fue su gran proyecto que, por trágico destino ante la corta visión de sus contemporáneos y tantos de sus historiadores, quedó trunco incluso por lo mucho que de política tiene la intervención extranjera; en este caso, el de la democracia americana, la que tantas veces ha optado por el interesado sometimiento tiránico antes que por difundir la convivencia democrática de los pueblos, como bien lo puede lamentar José Vasconcelos.<sup>42</sup> Madero tomó como ejemplo la vida política norteamericana, buscaba el contrabalanceo de la vida política en México por medio de la verdadera competencia electoral y de la multiplicación de la asociación popular en clubes y luego en partidos que, al ser abierta, libre y espontánea reflejaba el sentir, la voluntad y la acción política reales. Su campaña entre poblaciones y sus relaciones políticas trasminaban esa visión. Por el contrario, veía en el militarismo el gran mal de la historia moderna mexicana y, ante la alianza de éste y la embajada de los Estados Unidos, con su sangre pagó tributo a su enorme buena fe, a su

<sup>38</sup> Carta a José María Pino Suárez, 8 de noviembre de 1909, *ibid.*, p. 477.

<sup>39</sup> Carta a J. G. Hermosillo, 20 de julio de 1909, en *ibid.*, pp. 340-341.

<sup>40</sup> Carta a Toribio Esquivel, 2 de diciembre de 1909, en *Epistolario*, t. 1, pp. 520-523.

<sup>41</sup> Carta a Don Evaristo Madero, del 20 de julio de 1909, en *ibid.*, p. 9.

<sup>42</sup> Véase, entre otros textos, José Vasconcelos, *Don Evaristo Madero*, México, Impresiones Modernas, 1958, pp. 313-332.

altura ético-política —que muy poco tiene que ver con resaltar su espiritismo como definitorio— y, como amarga paradójica tragedia, su muerte dio lugar no sólo a la guerra civil que tanto temía sino a la formación de un régimen absolutista, a una burocracia embalsamada con el vendaje de un partido, cuya mejor virtud fue que cumplió, mal que bien, con el dictado de la no reelección, que llevó a los altos funcionarios a disputarse la presidencia según visos de eficacia, gracias también, es cierto, a quien de nuevo ha cambiado su vida por ese principio.

La continuación del conflicto partidario mexicano no está en los propósitos de este ensayo. No obstante, la clausura de la disputa partidaria por el poder que se da a partir del triunfo de los constitucionalistas y de su permanencia en el poder, veta toda libertad política partidaria efectiva. Mediante el apoyo estatal de la estructura cerrada y corporativista del Partido Nacional Revolucionario, que desplaza desde su formación y primera campaña en 1929 toda tentativa electoral de disputa real por el poder, mediante el empeño del régimen por perseguir a los partidos independientes, en particular al Partido Comunista, se hace del “laboratorio de la Revolución mexicana” una especie de dictadura burocrática con sucesión presidencial y formas tomadas tanto del corporativismo fascista como del resurgimiento del nacionalismo, que se empecinaban contra anarquistas o marxistas.<sup>43</sup>

#### LOS PARTIDOS ALEMANES DE ENTREGUERRAS

La historia paralela de la frustrada revolución alemana al final de la Primera Guerra Mundial también es ejemplar respecto al ser del conflicto partidario. Ya el ejemplo de la Revolución rusa de 1905, fundamental para Lenin en lo que toca a la espontaneidad de la insurgencia popular y en lo que de ahí se derivaba para la funcionalidad de un partido, es retomado por Rosa Luxemburgo que deriva de ahí —gracias a su relación con León Jogiches—, la tesis contraria a la leninista: la organización par-

<sup>43</sup> Como referencia inmediata, véase Luis Javier Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada*, México, Siglo XXI, 1982.

tidaria debe, por su naturaleza, respetar el surgimiento espontáneo popular y seguirlo sin tratar de volverse su dirección burocrática, puesto que el problema de la libertad está en juego. Luxemburgo siempre desconfió de las mafias partidarias; valga un pasaje en carta a León:

Todo acercamiento a la banda del partido me deja tal descorazonamiento que me digo cada vez: ponte a tres mil millas marítimas del punto más lejano de la marea baja... Cada vez que estoy en contacto con ellos huelo tanta mugre, veo tanta debilidad de carácter, tanta mediocridad, etc., que me apresuro a volver a mi cueva de lucha.<sup>44</sup>

Incluso ella llegó a considerar la necesidad de la libertad republicana, asunto que había sido despachado por la Revolución de Octubre y que no entraba en el debate comunista más que como cuestión de instituciones burguesas. De tal manera que para Rosa Luxemburgo el partido de revolucionarios profesionales y, como añadidura, fraguado en la clandestinidad se contraponía a “la escuela de la vida pública, a la democracia y la opinión pública lo más ilimitada, lo más vasta”.<sup>45</sup> Cuestión que podía verse en el peso que daba a los consejos de trabajadores que al final de la guerra, en 1918, entraron en la escena pública en varias ciudades alemanas y dieron lugar a la instauración de la República con el predominio socialdemócrata, más moderado y dispuesto a controlar la organización revolucionaria de los trabajadores.

Ahí, el conflicto partidario entre socialdemócratas y los comunistas de la Liga Espartaco tuvo un desenlace fatal que distanció profundamente las relaciones partidarias en el seno de la izquierda europea: el asesinato de Kart Liebknecht y la misma Rosa Luxemburgo a manos de paramilitares ultraderechistas el 15 de enero de 1919, ya bajo la recién proclamada República, cuando estaban arrestados por el gobierno del pre-

<sup>44</sup> Rosa Luxemburgo, *Cartas de amor a León Jogiches*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, pp. 198-200.

<sup>45</sup> Que es como Hannah Arendt describe y cita la posición de Luxemburgo en *Vies politiques*, París, Gallimard, 1974, pp. 63-67.

sidente del Partido Socialdemócrata Friedrich Ebert.<sup>46</sup> Asesinatos impunes que prosiguieron: otros tantos líderes de la extrema izquierda como el mismo Jogiches, después continuaron con víctimas del centro y luego del centro derecha que llevó a partir completamente en dos la historia de Alemania, apunta Hannah Arendt. Diez días antes de aquel asesinato de los dos más connotados dirigentes y pensadores de la revolución alemana, y europea en general, se fundó el Partido Obrero Nacional Socialista Alemán.

En 1924, desde la cárcel, por intentar un asalto armado sobre el poder, siguiendo la tradición abierta por las *Confesiones* de San Agustín del externar las peripecias del camino de la conversión para ganar fieles, Hitler escribe *Mi lucha*. De lo que no se le puede acusar es de falta de sinceridad: funciona como un profeta armado e iluminado por la socarronería. Confiesa que aprendió de la Iglesia católica romana la tozudez para sostener un dogma formulado, para “no cambiar una sílaba de su credo”.<sup>47</sup> Se instaure como el único exponente del nacionalismo y decreta como inadmisibles que otra organización lo defiendan. Declara la guerra a los corruptores, a las excrecencias del alma nacional alemana que poco a poco en la carrera de sus estudios y experiencias encuentra que son el marxismo y su dirigencia personificada: los judíos. El combate contra estos últimos será, por lo tanto, una trascendente tarea divina. A los judíos los sitúa fuera de la humanidad, su tarea es desaparecerlos del universo mismo: “si el judío conquistara, con la ayuda del credo marxista, las naciones de este mundo, su corona sería la guirnalda fúnebre de la raza humana y el planeta volvería a girar en el espacio, despoblado como lo hacía millones de años atrás [...] al combatir al judío cumplo la tarea del Señor”.<sup>48</sup> Están por debajo de la escala de las razas y la constatación de esto es que la doctrina judía, el marxismo, rechaza el principio aristocrático de la naturaleza, el del privilegio de la fuerza y la energía. Aparte de todo lo que es evidente por sí mismo y no necesita comentarios, lo que importa aquí de su

<sup>46</sup> Arendt, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>47</sup> Adolfo Hitler, *Mi lucha*, Santiago de Chile, Ediciones “Más allá”, p. 131.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 22.



delirante confesión es cómo Hitler entra en la paranoia por su visión fetichista y maniquea, cómo copia e invierte la figura del oponente hasta volverlo su enemigo absoluto del ser nacional que, a su vez, es el paso hacia la Humanidad. Así, al marxismo internacionalista lo conjunta y encarna en el judío que tiene como fin el disolver las naciones gracias a su dirección de los partidos marxistas a los que opondrá, como sus enemigos acérrimos, el Partido Obrero Nacional Socialista Alemán, que es el representante de la identidad colectiva racial y cultural del pueblo alemán, con Hitler, por supuesto, como su espíritu absoluto dirigiendo la divina tarea. Si Hegel nunca se imaginó tener un alumno de esta naturaleza, y la naturaleza nunca había sido declarada fuerza y energía con más simplicidad, lo que fue históricamente desconcertante fue ver a toda Europa o postrada ante el autor de tales líneas de una rampolnería inaudita o paralizada por un interés más que chato.

Hitler copiará los métodos de propaganda y hasta los colores de los emblemas de los socialdemócratas y comunistas, pugnará por ganarse al proletariado y no desdeñará a los campesinos, puesto que los incluirá en su programa social. Sin duda, Hitler fue el mejor alumno de Lenin en lo que respecta a la acción política audaz, a las formas centralistas partidarias, y a la propaganda; a lo que aúna su desplante oratorio, los medios radiofónicos para desplegarlo y lo simplón de sus postulados. Pero esta vez el chivo expiatorio no será la burguesía sino los entes extraños que pretenden acabar con el Estado nacional: el judío y el Partido Comunista. No obstante, como en todo partido golpista, lo que importará será hacer de la violencia el gesto de un valor total para afrontar a quien fuera, declararlo y hacerlo, y así ganarse el halo de la omnipotencia. Al lado de un discurso social y libertario, al lado del pueblo y su brazo armado, el golpe como razón absoluta: "el privilegio de la fuerza" que es la razón imperial, y, finalmente, la conquista por la dosificación del terror. El lado seductor de la violencia justificada con un ideal conduce a sometérsele, por mera salvación, por conversión: así funciona el terror teológico-político.

Una vez que en 1930 el Partido Obrero Nacional Socialista Alemán obtuvo una amplia porción de lugares en el *Reichstag*

se dedicó a sabotear los trabajos legislativos desde el primer día. Sus miembros abandonaban en masa la sala, entraban a las sesiones disfrazados de marranitos camisas pardas —lo cual estaba prohibido— y, por supuesto, insultaban, interpelaban las intervenciones de otros miembros y recurrían a la violencia. A lo que habría que añadir todos los subsecuentes golpes del nacional socialismo al Partido Comunista y la posterior proscripción del socialdemócrata, o inclusive de los sindicatos, una vez que Hitler llegó al poder, dada la falta de un entendimiento entre centro, socialdemócratas y comunistas. Aunque el último golpe de Hitler para asentar su poder fue el asesinato de la plana mayor de sus propias milicias o camisas pardas, a cuya cabeza estaba su antiguo compañero Ernst Roehm.<sup>49</sup> El día de la celada, cuando Hitler titubeaba con perdonarle la vida, uno de sus seguidores, el jefe de la prensa del *Reich*, gruñó: “Al puerco mayor debe despachársele”, y acto seguido se propuso para tan encomiable degüello. Días después, ante el *Reichstag* Hitler reconoció en forma abierta la autoría de la matanza, entre cuyas víctimas se encontraban algunos miembros del parlamento; de esta forma obtuvo si no su complicidad sí su total derrumbe moral, al aceptar la masacre sin reclamación pública alguna.<sup>50</sup>

Qué otra cosa fue Hitler si no un político demagogo, sofista sin escrúpulos, lanzado a la palestra partidaria con la seducción creciente de las masas, sacerdote sin púlpito, profeta de un mundo blanco, sustentado en una fe que al protestar contra la corrupción declara la salvación por la mera conversión más allá del criterio de las intenciones y los actos. Que por añadidura descubre a los más judíos de los alemanes, no como víctimas expiatorias para obtener el reconocimiento divino, sino como humanoides desechables, que han infectado a través de los partidos marxistas internacionalistas la natural pureza del

<sup>49</sup> (Una falta de “solidaridad” contra el jefe del “movimiento pardo territorial” aunado a “Antorcha Campesina”, que no podía sino manchar la imagen del Furor, para ponerlo en lenguaje metafórico mexicano.)

<sup>50</sup> Frederic V. Grunfeld, *The Hitler file, social history of Germany and the nazis, 1918-1945*, Nueva York, Bonanza Books, pp. 162-163. (Algo que, para continuar con el paradigma mexicano, Díaz Ordaz supo emular. La traducción es mía.)

cuerpo social y político, que se debe espulgar para recuperar su identidad nacional, y que tuvo su continuación contra los socialistas y comunistas durante el franquismo, el macartismo o con las guerras sucias en América Latina.

#### DEL NAUFRAGIO DE LA DEMOCRACIA

La guerra por la República española fue el verdadero inicio de la Segunda Guerra Mundial. Ahí empezó un orden internacional que no cambia a favor de la democracia hasta que no cae el régimen franquista cincuenta años después. Allí también se dio la primera respuesta popular y democrática contra el empuje del nazismo y el fascismo que se imponían sin escrúpulos y sin encontrar obstáculos. Ante la pasividad de los estados democráticos frente a la intervención armada y el suministro de armas de las potencias totalitarias, hubo una gesta heroica de voluntarios civiles internacionales. Si el fiel externo de la balanza contra la República española fue la intervención fascista italiana y nazista alemana con la cómplice negligencia de las potencias atlánticas occidentales, el desenlace político interno que menguó a las fuerzas republicanas se determinó en medio de una refriega patética entre sus partidos. Ese ambiente, acicateado por la revolución popular y por la guerra civil, fue un caldo político de facciones en conflicto, de partidos de izquierda que develaban con sus líneas y actos el sentido del totalitarismo en ascenso, que ponían a la vista, en carne viva, el tétrico sentido de las formas políticas partidarias que buscan imperar por encima de las reglas republicanas, democráticas.

Fue de ese anfiteatro de la guerra civil española donde el escritor más imaginativo y visionario, el más mordaz crítico del totalitarismo decantó sus rasgos esenciales. Ahí, en un ambiente que llegó a ser revolucionario, de una participación popular generalizada, fue testigo y parte de la guerra aún más incoherente y patética que se daba entre facciones que presumiblemente pertenecían al mismo bando: el Partido Comunista con filiación soviética, los grupos escindidos de él, los

netamente opuestos al estalinismo como los declaradamente trotskistas o los anarquistas, que tenían muchos adeptos, los socialistas y las distintas corrientes republicanas, en fin, el mar de filiaciones que podrían caer bajo el adjetivo de izquierda sostienen entre ellos, en diferentes etapas y modales, una confrontación a veces a muerte con resultados más que favorables para el ejército sublevado por Franco.

Si esto servirá de telón de fondo para pensar en los libros más famosos de George Orwell como *Animal farm* o *1984*, es en *Homenaje a Cataluña* donde da cuenta del ambiente político de la guerra por la República, ya como reportaje, ya como memoria. Con un enorme respeto y gran admiración por los combatientes republicanos comunes, incluso por los españoles en general, denuncia las aberraciones a las que llega la conflictiva política entre los militantes de distintos partidos y agrupaciones ya no sólo por motivos ideológicos, por diferencias o matices en las visiones históricas o políticas, o por diversas opciones políticas a seguir si es que sobrevivían, sino por una especie de canibalismo y desprecio donde el sin sentido de los ataques, la mentira estrafalaria y abierta entraban en el ser de la opinión pública y en la forma corriente de tratarse, de denunciarse, hasta volverse el pan de cada día. Va mucho más allá de una degradación del sentido de la verdad, que después Orwell podría atribuir a la prensa en general, se adentra en la pérdida del sentido de las palabras, que después llamaría en *1984* el *newspeak*.<sup>51</sup> Es una degradación, incluso, de las acciones heroicas de la gente, de los milicianos en general, de los voluntarios que defendían conscientemente la República a causa de una muy secundaria filiación política.

En el fondo del conflicto, Orwell ve la lucha revolucionaria que había llevado a la toma del control de las fábricas por los trabajadores o a formar batallones revolucionarios, y hasta al reparto agrario colectivo, como una insurgencia fuera del control institucional, incluido el del Partido Comunista. Aunque los anarquistas podían sumarse a aquella revuelta alegremente y sin pedir permiso a su organización, ante el revuelo y ce-

<sup>51</sup> George Orwell, *Homage to Catalonia*, Harmondsworth, Penguin Books, 1984, cap. 11.

los de otros partidos más conservadores; como lo fue el propio comunista que con arrojo, disciplina y una amplia red de relaciones internacionales constituyó un importante y aguerrido cuerpo de combatientes de primer orden, aun cuando podría seguir el mando de la URSS, y cuyo poder creció en la medida en que ésta se convirtió en la fuente de armamento relevante para los republicanos. México, que era el otro único país decente —dice Orwell— que ayudó a la República, no pudo enviar grandes cantidades de armas “por razones obvias”, lo que quizá no fue muy claro para Orwell fueron las trabas norteamericanas al envío.<sup>52</sup>

Orwell toma un lugar de observador activo al afiliarse casi por casualidad en el Partido Obrero de Unificación Marxista, una organización de segundo orden, considerada trotskista, que será reducida por todos los medios posibles por comunistas o republicanos. Desde ahí adquiere conciencia de lo determinante que eso, tan azaroso y banal a primera vista, sería para su destino: lo definitorio que era darse o ponerle a la gente una adscripción, aun en un ambiente de “camaradería”, en el cual al demandársele el nombre del partido al que pertenecía contesta con otra pregunta sobre el común denominador aparentemente relevante: “¿qué no todos somos socialistas?”; y que, a la larga, al revelarse en todo lo álgido la respuesta y sus consecuencias, bien podría haberle costado la vida, como a muchísimos otros les costó deslizarse en los microcosmos de las organizaciones y sus taxonomías de combate.

Vale la pena subrayar cómo, en respuesta a la sublevación franquista, el suceso básico que enmarca de cabo a rabo el contexto de la República española es la insurgencia popular, ante la cual los partidos se radicalizan. Mientras que los anarquistas pueden llegar a matar sacerdotes y quemar iglesias, los comunistas se vuelven la punta de lanza contra los revolucionarios, haciendo el papel de los fascistas, lo que no dejó de ser un botón de muestra del pacto nazi-soviético.

Después de la caída de la República española, y de la constatada connivencia de las potencias democráticas, sólo la mera

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 53.

lucha imperial podría motivar a los gobernantes de las potencias occidentales atlánticas a dirimir en una guerra general el conflicto. En el orden político ya había quedado más que claro el papel que cubrirían los partidos totalitarios para desaparecer las formas democráticas y para aniquilar a sus propios súbditos execrables.

Es también como resultado de una reflexión arraigada en el fracaso de la República española que surge la crítica de Manuel Estrada acerca del sentido de los partidos en la democracia. *Democracia sin partidos* se publica en 1952 desde el exilio mexicano de quien como militar, en los primeros momentos de la defensa de la República, fue Jefe del Estado Mayor Central, pero además fugaz miembro del Partido Comunista. Y es a partir de su frustración política frente a los partidos que encamina su pensamiento a las precauciones adecuadas al cuidado de ese engendro político variopinto. Estrada puntualiza las ridículas pretensiones de los idearios con que se revisten los partidos, las más de las veces, ignorando la realidad histórica nacional en donde se fundan, mientras que la táctica partidaria lleva sólo “a crear y operar un sistema de fuerzas políticas afines y enemigas”.<sup>53</sup> Para Estrada, a pesar de que los jefes de los partidos sean personas de valía, la medianía es el signo de la capa intermedia de dirigentes, y es a partir del oportunismo de éstos más que de sus méritos como se postulan los candidatos, a lo que, por añadidura, la masa de afiliados raramente se opone. Asimismo, en los partidos se evita la crítica interna, cuando en los periodos de propaganda es obligatorio exponer los defectos de los adversarios y los programas se convierten en retórica desorbitada. No hay igualdad de recursos para los diferentes partidos, y menos aún cuando la diferencia en sus ingresos proviene de la capacidad económica de aquellos intereses que defienden o representan; de tal modo que el tipo de intereses sociales que enarbolan contribuye a que haya partidos ricos y pobres. Para Estrada, la mayoría inorgánica, que no pertenece a ningún partido, sigue siendo la definitoria, la que, en general, no encuentra una forma, partido o candida-

<sup>53</sup> Manuel Estrada, *Democracia sin partidos*, México, Juan Pablos, 1952, pp. 19-20.

to que la represente; emite su voto más como protesta contra la política seguida, que en pro de una futura, y, si opta por algún candidato independiente, disuelve su voto fuera de los cauces preestablecidos: así se está en una democracia que es gobierno de los partidos, aun cuando capte a un amplio campo ideológico. La democracia representativa conjuga, en su visión, dos masas de opinión, una organizada y otra desorganizada, una con más derechos y prerrogativas y que medra de la pasividad de la otra.

Los idearios de los partidos fluctúan entre lo anacrónico y lo utópico; y sus divergencias las convierten en motivo de conflicto, de tal manera que no hay acción que no se conciba como lucha. En la democracia partidaria todos agudizan las diferencias políticas y eliminan las coincidencias, se despliegan los polemistas y desaparecen los estadistas. Así, para Estrada, la democracia de partidos es desgaste, ineficaz improvisación que desdeña la técnica, es espectáculo, es discontinua en sus obras, débil y es decepcionante sin que por eso deje de ser muy superior a las dictaduras.

Encontrar mejores cauces para la democracia es, pues, el sentido que persigue Estrada. En orden de ampliar la participación y de estrechar el vínculo entre electores y representantes propone una vuelta a las zonas electorales más reducidas, que podríamos pensar como retorno a ese sentido originario de *demos*, en donde se llevarían a cabo preelecciones entre aspirantes a precandidatos, ya que, lejos de la selección partidaria, todo aquel que quiera presentar un programa públicamente puede aspirar a ser elegido, de tal manera que también sería una evocación de los *cahier de doléances pour les Etats généraux* de 1789. Por una autclasificación en tendencias: conservadores o innovadores, o, incluso, antidemocráticos —lo que podría corresponder a las organizaciones de base partidarias—, se reducen o compactan los posibles aspirantes o el esfuerzo para saber por quién votar. Asimismo, por suma de votos electorales establece formas de potenciar el voto electoral de los precandidatos, mismos que, a su vez, según la votación que hayan obtenido, después de otra presentación pública en convención, elegirían entre ellos candidatos por cada tendencia,

al mismo tiempo que habría una transmisión de las demandas de los electores gracias a los programas de trabajo de los aspirantes. Además, habría una conservación de los votos populares que los candidatos eliminados transmitirían como fuerza electoral a los elegidos que les inspiraran mayor confianza.<sup>54</sup> Incluso llega a tener el gusto de hacer que la suerte designe los desempates. De tal manera que su propuesta vuelve a evocar ese sentido que se tuvo del club en el llamado a la participación electoral popular. También pugna por hacer válida la libre representación, y por impulsar el trabajo de comisiones especializadas que, dentro de formas parlamentarias, tenga injerencia en la elección del ministerio de su competencia.

De todos modos, lejos de proponer formas cerradas de la construcción de la representación, o de proponer simplemente la eliminación de los partidos, es en consideración de su existencia y del papel primario que juegan en la democracia como Estrada puede dilucidar el reducir los factores que impiden la iniciativa ciudadana, de partidarios y no partidarios, al mismo tiempo en que, consciente de la necesidad de utilizar los cauces establecidos incluso para reformarlos, considera su estructura mínima para integrar un partido que sea lo menos partido posible y se comporte como plataforma para una democracia dirigida por los mejores, acercándose a lo que proponía Camilo Arriaga. Así, podemos añadir que se acerca al sentido de la *paideia* al hacer suya la tradición humanista, que implica una visión de la política como formadora, cultivadora del ciudadano filósofo, que al tener una cultura amplia puede ejercer el juicio en lo particular, mucho más allá del tecnócrata, del científico, del hombre masa que termina por creer que la naturaleza lo ha formado, como lo ve con claridad Ortega y Gasset.

A partir de la contemplación de la Europa en ruinas ética y demás, para desplegar un halo de relatividad sobre partidos o incluso acerca de los estados nacionales, Estrada piensa, siguiendo a su amigo Ortega y Gasset, en ampliar la ciudadanía desde los estados nacionales hasta las federaciones internacionales que presagian la Unión Europea.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 49-55.



Ya Ortega y Gasset destaca cómo Guizot, a principios del siglo XIX, consideraba que la civilización europea contaba con un rasgo esencial que la distinguía de otras, y era que en su seno nunca había podido imponerse ningún principio, idea, grupo o clase.<sup>55</sup> Y destaca este fundamento de la libertad y el pluralismo haciendo ver que estas ideas pudieron influir en historiadores alemanes como Ranke. Sin embargo, si ésta es lo mejor de la visión liberal, todavía faltará mucho para apreciar lo que aconteció en el siglo XX, ya en la perspectiva de Ortega y Gasset, en donde el totalitarismo, tanto nazi como estaliniano, pusieron en duda la capacidad europea para librarse del anochecer impuesto por los principios más rampantes. Si esta visión la llevamos al conflicto partidario, vemos que si bien es gracias a la democracia liberal que se logra establecer —salvo en casos extremos—, un marco en donde este conflicto se institucionaliza, sus manifestaciones más álgidas, es decir, aquellas partidarias dictatoriales que quedan patentes en el siglo XX, lograron hacerse del poder y demoler la libertad política que permitía institucionalizar la pluralidad. No obstante, esto acontecía también en un mundo donde la amalgama del poder y la religión cristiana tomaba otro tipo de investidura, otra metamorfosis.

Mientras que los partidos socialistas partieron de una visión del mundo que envolvía y significaba a la clase obrera como agente del proyecto futuro, es en la interdependencia entre burguesía y proletariado donde se cuaja, en sus formas más elaboradas, el sentido del Estado nacional como instrumento del contrato social. El proyecto de Estado-nación se constituía por una serie de prerrogativas para con sus ciudadanos y miembros, en tanto que el de un mundo socialista internacionalista elaboraba, por el contrario, un imaginario humano global que trascendía no sólo al Estado nacional sino a la burguesía empresarial y a la laboriosa necesidad de una disciplina laboral. Para corresponder a una falta de responsabilidad interior o de compromiso entre las partes sociales que integran

<sup>55</sup> José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941, pp. 18-19.

el Estado nacional, los partidos de izquierda, los que se toman su imagen propia del común del pueblo o, más aún, de algún tipo de trabajador con una definición más específica, establecían un proyecto o visión trascendente a sus propias fronteras, que se asimilaba no sólo a parámetros ideológicos particulares, sino a un proyecto que trascendía el sentido de nación y tomaba un carácter universal: hacían de una parte idealizada y mutilada, el todo trascendente.

Según Ortega y Gasset, el Estado se constituye cuando se impone la convivencia entre grupos nativamente distintos unidos por un proyecto hacia el futuro y articulado por un continuo consenso. Es un hacer en común constante que no está limitado por características de sangre, lengua o frontera física alguna. Así, dentro de la pluralidad sustancial del Estado, los partidos se presentan como organizaciones preestatales, con sus características rudimentarias, con sus proyectos parciales y subordinados al ámbito estatal que los rebasa, pues no solamente éste los acoge para darles una forma institucional, sino que necesariamente son todavía por definición sectarios a pesar de que tengan por tarea el ganarse para su causa al conjunto de la ciudadanía y sea en esta pretensión frente a la pluralidad del Estado nacional donde se delate su voluntad totalizadora.

Como proyecto y visión hacia el futuro, los partidos conformarían el mosaico de alternativas más allá de la del grupo o partido en el poder. Aunque cada vez más, ante la pérdida de perspectivas específicas y una visión del futuro diferente, se vuelven antesala burocrática para llegar a ejercer el derecho político a gobernar, precisamente en la medida en que la ciudadanía se conforma con perderlo y pagar impuestos, y subvencionar, así, no sólo al Estado, sino al aparato electoral y a los partidos que asumen el oficio de adjudicarse la representación —modelo típico de la dominación.

Asimismo, eso hace que, de manera inversa a lo que se proponía, la visión de los electores se centre mucho más en “los partidos” que en el actuar de los políticos específicos, incluido todo lo que conduce a éstos a actuar conforme a la línea de quien controla su partido, tirando por la borda el sentido de la deliberación pública de los asuntos políticos y todo el ejercicio

de la inteligencia de lo que es más apropiado para el bien común, por tanto, de la libre representación. Es más, como educación política, más allá de los manuales, es pésima: se enseña a confiar o desconfiar del colectivo, no de los individuos; a tener fe en la inercia de un conjunto y no a valorar las acciones reales de los individuos en política, las consideraciones para tomar decisiones y ejecutarlas.

¿Qué alternativa hay a esto? Si es válido fomentar la libertad de asociación partidaria también se debe fortalecer el papel que puedan desempeñar los individuos u otro tipo de asociación en el espectro político. De tal manera que, por ejemplo, sean reconocidos los individuos como la fuente de propuestas y sea, para delimitar en lo posible toda la tramoya de asesores que hacen pasar como pensantes a tantos políticos, obligatorio dar crédito individual a las propuestas políticas.

Si se lamenta la pérdida de apego e interés ciudadano por los partidos y al mismo tiempo se censura a los partidos que tienden a convertirse en una amorfa amalgama centrista de proyectos y acciones, se hace desde la perspectiva tradicional de los cuadros militantes; por desgracia para los *aparachiks* inflados por la burocracia, el sentido de la participación en la resolución de los problemas políticos así como los medios para conseguirla se desplaza tanto en lo que se refiere a las capacidades profesionales, como en lo que respecta a las asociaciones e instrumentos para formar consensos y acuerdos con el fin de lograrla. Si existe un desencanto por los partidos es porque se han anquilosado tanto las formas de la representación como las de hacer política; con los nuevos medios, como sucedió una vez con la prensa, se destilan y aparecen formas de sociabilidad y convivencia política que tienden a rebasarlos.

Los partidos, como formación política moderna, se consideran comunidad política basada en las ideas; la partidaria comunidad de ideas y voluntades conforme a un proyecto de nación, se transforma incluso en ámbito de la fraternidad amical, donde se encuentra al compañero, al camarada, en la acción política y en la manera de vivir un sentido histórico trascendente. El partido liga su éxito a la profusión de ideas y, por lo tanto, al número de adeptos que tendrá y a los votos que

cosechará por ello; asunto que no deja de revestir los aires del evangelismo católico, y que en filosofía política tuvo a su exponente más sistemático en la realización *para sí* de la razón profesada por Hegel. Mientras que, en sentido opuesto, el Estado se vuelve una institución construida con base en lo general en donde todos tienen cabida, incluso —por señalar un ejemplo extremo—, los delincuentes. En el Estado nacional se encuentra el pueblo como máximo denominador común, el partido es una asociación reducida y restringida de ciudadanos donde campean, en apariencia y gracias a una ideología común, los ideales de fraternidad sino es que de plena igualdad. En el partido aparece ese ideal de la sociología vecinal de la plena y gozosa identidad colectiva. Sólo en teoría porque más allá de los lazos de jerarquía y subordinación que se establecen tanto en la sociedad como en el aparato estatal, en los partidos se exageran los rasgos de inserción corporativista de los individuos, detentándose el tiempo cumplido en las listas partidarias, las formas más comunes del caudillismo, la confabulación de equipos mafiosos ensamblados por ligas de favores y recompensas, la interpretación de las relaciones personales en términos de subordinación y lealtades, la personalización de las ideas, sino es que de los lugares comunes mucho más que su pertinencia política y la trayectoria histórica de los conceptos, además de todas las consecuencias que esto trae consigo: en especial la pérdida del ejercicio libre del juicio en relación con los problemas políticos o a desdibujarse la mera afinidad de caracteres y personalidades.

De todos modos, por todo eso, los partidos pueden cancelarse como una forma de afinidad comunitaria, incluidas sus adhesiones tribales, en pos del ejercicio partidario del poder del Estado, aun cuando éste demande con candidez y la mejor fe posible una metamorfosis del ejercicio del poder hacia el interés general. Y si bien esto se acercaría más al ámbito de lo personal y particular en política, diferenciaría en sí a los políticos y a las políticas partidarias, lo más importante es que devela en sí el dilema mismo de la democracia, y, por ello, la apertura hacia el pantanoso terreno del futuro y las consecuencias políticas del pensamiento en la actividad o la pasividad humana.

En la contraposición entre mito y democracia, que discute Roberto Esposito,<sup>56</sup> sería el mito el que reviste de sentido al partido. Sería el mito quien invista al partido para conquistar al Estado que, a su vez, lo institucionaliza como un mal menor de la conflictiva política, como una conspiración fundadora permanente. Y si la democracia diluye al mito en la racionalidad de sus propios procedimientos, más aún que esa disyuntiva, la cual en su propio extremismo sería insalvable, lo que tenemos son maneras de conjugarse los efectos de uno y otra en los distintos planos en los que se despliega el ser de las personas en la persistencia representativa de lo que se significa. Y si es cierto que el sentido de los hechos humanos persiste de un contexto a otro, que todo lo que constituye el presente se hace en pos de la conformación de un futuro y que la diferencia entre lo proyectado y lo realizado es mayúscula, ¿es indispensable para convocar a la participación política elaborar promesas y crear esperanzas? ¿No es eso mismo revestir de “sentido histórico” la participación para tratar los problemas comunes, políticos? ¿Es lo trascendente de una vida en común lo que evoca la democracia, sin poder decirlo porque implica la pérdida de vista de las distinciones que dan lugar a lo político, donde la palabra es la primera distinción? Sí, en el imperio del uno —para aludir a toda incorporación del poder absoluto que reúne el ser en comunidad en su juicio, en su mando, en conversión— el criterio es el de una voluntad que se revela a sí misma; por el ejercicio de la violencia, porque es inmanente a sí misma, por el hacer sin cortapisas, la república se caracterizaría por la multiplicidad de ámbitos que se vuelven públicos, no monopolizados, de ahí su pugna por secularizar y la forma en que se presenta el “imperio” en términos de necesidad de crecimiento, de “autoridad”, que llevaría a volcar hacia afuera las pasiones y deseos ciudadanos que en el ámbito interno no hubieran tenido solución. Entonces, ¿no puede la democracia limitar las pretensiones ciudadanas?

<sup>56</sup> Roberto Esposito, *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 39-56.

## REITERACIONES FINALES

Si bien ya la selección de los casos anteriores corresponde a las líneas de reflexión que proponemos, vale la pena insistir en ciertos puntos propiciatorios del pensamiento en pos de la democracia. A diferencia de la incorporación de la representación como parte electa del pueblo, que se manifiesta en las cámaras o parlamentos que tienden a formar su voluntad como ley, los legislativos o, incluso, la parte del poder judicial que forma consejos, como los jurados populares, han tenido en su sentido esa primera forma de la democracia clásica caracterizada como directa, cuyo paso hacia la representativa debería guardar, en sus términos más propios, ese sentido de la investidura popular. El poder legislativo no es precisamente aquel que debe formarse por legistas. Está para ejercer el juicio popular y acordar sobre leyes, aun cuando éstas cada vez más sean materia ya no digamos de abogados, sino de especialistas en cada ramo a que se abocan las leyes respectivas. Requiere fortalecer sus órganos técnicos y los vínculos institucionales que tienen los representantes populares —no los funcionarios de la burocracia— para asistirlos en la visión y resolución de los problemas políticos. Es necesario vincularlo con las instituciones de reflexión y de resolución de las tareas que afectan al conjunto de la sociedad para motivar la libre reflexión de los representantes populares, más allá de la burocratización partidaria y de la creciente influencia del poder económico por cabledeo.

Facilitar la participación política lleva a asociar esfuerzos para actuar en la resolución de los problemas políticos. Para convocar a la publicación de propuestas y a la selección de las mejores es loable la promoción de candidatos a diferentes niveles. Los mecanismos para lograrlo forman parte de los propósitos de la legislación electoral y de partidos, pero las formas burocráticas se caracterizan por su capacidad, consciente o inadvertida, para limitar o, en el mejor de los casos, filtrar, según los criterios preestablecidos, las acciones o las proposiciones políticas específicas. Lo mejor de la democracia consiste en propiciar el sentido de pertenencia a una comunidad de

libre criterio político, dada una filiación por y para la comprensión, aunque delimitada para poder decidir y actuar ante las cuestiones consideradas políticas. Pretender mantener el control burocrático sobre las instituciones democráticas, crear una casta dócil en los órganos representativos o súbitamente “iluminada” a partir de reelecciones es sólo parte del signo burocrático de los tiempos. Otro es el enorme trabajo técnico y de experiencia ganada que tiene que persistir para formar cuadros políticos y asistir en conocimiento, análisis y experiencia a los que, a partir de incorporar la representación del pueblo, deben ejercer libremente su voluntad.

Otro asunto paralelo que contribuye a ese mismo fin y que ha caracterizado no sólo la vida partidaria sino la de toda la modernidad libre, es lo que Burke llamó el cuarto Estado: la prensa y hoy, por extensión, el conjunto de los medios. Estado, estamento, que corresponde más a su cualidad que el atributo como cuarto poder que poco después tomó frente a la división trinitaria del poder republicano moderno. Pero vale esta aclaración no sólo para ratificar el papel sobresaliente que ha cumplido la prensa en la formación de la “opinión pública” en la democracia, y las vicisitudes que ésta ha sufrido a la par de las características y funciones de los medios, sino también porque los partidos entran en ese terreno del cuarto Estado que fragua las adhesiones políticas en torno a las visiones ciudadanas. Vida concomitante de prensa y partidos que pareciera secularizarse; esto es, en cuanto que la prensa, que es la literatura popular que trasciende el catecismo, se vuelve partidaria para luego tender a ser “objetiva” y neutral al desprenderse del sentido editorial político e ideológico ligado a las corrientes partidarias, aunque ha llegado a prevalecer como propiedad privada que dicta su sentido editorial a veces como el mejor de los censores. Su contraparte complementaria, los partidos, dejan de ser “ideológicos” y tienden hacia el centro democrático, a coincidir en lo general, e inclinarse, por simple voluntad de diferenciación necesaria para ganar electores, a los matices “objetivos” que llegan, incluso, hasta la vida privada e íntima de los candidatos, al cabildeo en partidos y representantes populares, así como al financiamiento político por empresas o so-

ciudades anónimas, que antes de la Revolución americana eran sinónimo de corrupción. Todo esto se ha vuelto el pan de cada día de la intervención de intereses privados en la vida política.

En el momento en que la vida política adquiere el tono amarillo de la prensa de escándalo o el bajo perfil de la simple administración sin aparentes consecuencias, y se establece una distinción clara entre los medios de propaganda y los partidos, estos se vuelven dos estamentos secularizados y diferenciados, dados al siglo como se decía. La prensa enfocada al tiempo, a narrar “objetivamente” los tiempos políticos, y los partidos a encarnar el intermitente espectáculo del combate político; en detrimento, ambos, de la polémica, de la política por el *logos*.

La relación entre agrupaciones políticas, partidarias y la prensa, como su medio de consolidación originario, no deja de ser impresionante. Toda la época de las revoluciones modernas se conjuga con ese empeño. Aun cuando después los medios establecidos y autónomos, la proliferación de los medios de comunicación, hayan difuminado esta relación entre periodismo o publicación y asociación política. El llamado a la acción política esencial, al ¿qué hacer? de un Tolstoi o un Lenin, si tuvo su gran ejemplo en “El amigo del pueblo” de Marat se mantuvo como relación creativa del espacio público democrático inclusive cuando la institucionalización de los partidos como organismos paraestatales de conformación de agentes de la representación y el imperio de los grandes periódicos nacionales o el de otros medios de comunicación haya deslavado y burocratizado esta amalgama en el siglo xx. El siguiente paso, en vías de desvirtuarse, sería el entender el asunto político sólo como propaganda, en donde los medios para llegar a la opinión pública pueden ser muy diferentes, como podría ser, en su forma extrema, el poner en la escena la violencia.

Para terminar, se podría ver que la lucha por ocupar el estamento que correspondió al clero como intelectuales teológico-políticos ha sido concomitante al espacio histórico abierto por las revoluciones modernas y su tentación terrorista a la orden. La lucha contra el clero como tarea revolucionaria fue la gran cruzada liberal. En la asociación cofrática privaron la



fraternidad y la igualdad, fraguadas en las “relaciones recíprocas”, en los “estatutos” o “constituciones”, donde los tres términos son sinónimos y prefiguran el empeño institucional republicano. Si se añade a la fraternidad y a la igualdad el llamado a la libertad que saldrá de sus filas de oficiales, en las cofradías se fragua el sentido de los ideales populares de la Revolución francesa. En ellas se da el sentido de investidura del hermano mayor por elección y, a su vez, establecen una mediación patronal en el orden de lo imaginario y de la jerarquía, de la teología y de la ciudad, se desprende la imagen invertida por el espejo racionalista de los partidos, o de los clubes masónicos, en su lucha por la trascendencia por medio del poder, si es posible, absoluto, a la medida de sus pretensiones. El conflicto religioso consustancial a tantas revoluciones y que se halla presente en distintas fases de la Revolución inglesa o de la francesa, de la Revolución de Independencia, de la de Reforma o la Cristera mexicanas, propio de ilustrados, liberales o marxistas y meros materialistas, o el que se emprende por diferencias religiosas, no deja de estar teñido de ese conflicto de cuerpos teológico-políticos, en una polémica que desemboca en guerra a muerte si no está mediada por un pacto democrático y tolerante.

## COLABORADORES

GILBERTO ALVIDE. Politólogo por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente es profesor de asignatura y cursa el doctorado en la misma especialidad; maestro en gobierno y asuntos públicos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Es editor de la revista *Casa del Tiempo* (Universidad Autónoma Metropolitana).

GERARDO ÁVALOS TENORIO. Licenciado, maestro y candidato a doctor en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, adscrito al Departamento de Relaciones Sociales. Autor del libro *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*, 2a. ed., México, UAM-X, 2001.

JULIO BRACHO. Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales. Imparte cursos en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. En relación con el tema expuesto publicó el texto *De los gremios al sindicalismo: genealogía corporativa*, México, UNAM.

JOEL FLORES RENTERÍA. Doctor en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Au-

tónoma Metropolitana-Xochimilco. Autor de *El gobierno representativo*, México, UAM, 1997.

ROBERTO GARCÍA JURADO. Maestro en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Coautor del libro *Ética y política: entre la tradición y modernidad*, México, Plaza y Valdés, 2000.

JAVIER MEZA GONZÁLEZ. Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Autor de *El laberinto de la mente: Guillén de Lamporte y la Inquisición*, México, UAM, 1998.

LUIS IGNACIO SÁINZ. Maestro en ciencia política por la UNAM. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Autor, entre otros libros de: *México frente al Anschluss: la anexión de Austria por la Alemania nazi* (Secretaría de Relaciones Exteriores); *Nuevas tendencias del Estado contemporáneo* (en colaboración con Fernando Escalante Gonzalbo; Universidad Nacional Autónoma de México); *Los apetitos del Leviatán y las razones del Minotauro: Estado y dominación* (1a. ed., Universidad Juárez Autónoma de Tabasco; 2a. ed., Agujón del Asombro); *Disfraz y deseo del jorobado: la estética del amor clínico en Juan Ruiz de Alarcón* (Ayotla-Papeles Privados); *Entre el dragón y la sirena, la Virgen: apuntes sobre dos cuadros de Baltasar de Echave Ibía* (INBA / Pinacoteca Virreinal / Agujón del Asombro); *Irma Palacios: la poética de la tierra* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes). Coordinador, entre otros, de los libros: *La Merced, tradición renovada* (Departamento del Distrito Federal / Banco Nacional de Comercio Interior); *De nómadas a sedentarios: los comerciantes de vía pública del Centro Histórico* (DDF / BNCI); *Shakespeare: miscelánea de lecturas* (Times Editores / Universidad Pedagógica Nacional); *Xavier Esqueda: un homenaje* (Universidad Autónoma Metropolitana); *Águeda Lozano: un homenaje* (UAM). Es director de la revista *Casa del Tiempo* (UAM).

JOSÉ LUIS TEJEDA. Licenciado en sociología, UNAL. Maestro y doctor en ciencia política, UNAM. Investigador nacional nivel I, SNI. Profesor-investigador del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Autor de los libros *El proceso de democratización en México, 1968-1982*, *Las encrucijadas de la democracia moderna* y *Las fronteras de la modernidad*.